Vicente Vide

# Los lenguajes de Dios

*Pragmática lingüística y teología*

Vicente Vide

# Los lenguajes de Dios

## Pragmática lingüística y teología

1999
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Teología, vol. 31

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 84-7485-632-9
Depósito legal: BI -1736-99

Impreso en España/Printed in Spain

Fotocomposición: IPAR, S. Coop. - Bilbao

Imprime: Artes Gráficas Rontegui, S.A.L.

«Sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo.»

TOMÁS DE AQUINO, *In Sent., 22, I, I, sol*

A mis padres, a mis hermanas y a todos aquellos que me enseñaron a balbucear los lenguajes del Misterio.

# Indice

**Introducción** ..... 13

1. **La filosofía analítica y los nuevos horizontes de la significación lingüística** ..... 21

1.1. El lenguaje teológico en la historia del pensamiento cristiano ..... 21
1.2. La tradición inglesa del análisis ..... 30
1.3. El neopositivismo y la reducción de la significación a la designación descriptiva ..... 32

1.3.1. A. Ayer y el positivismo lógico ..... 35
1.3.2. Presupuestos de la reducción de la significación lingüística. . 36

1.4. El ocaso del verificacionismo. L. Wittgenstein ..... 39

1.4.1. La lógica del lenguaje en L. Wittgenstein ..... 41
1.4.2. La preocupación analítica por expresar la inefabilidad del Misterio ..... 43
1.4.3. Los problemas gramaticales de la teología ..... 47

1.5. El desafío del análisis semántico: la parábola de A. Flew ..... 62

1.5.1. La reacción de los teólogos ..... 64
1.5.2. La contrarréplica del verificacionismo ..... 70

1.6. La «logical diversity of language» en el análisis de I.T. Ramsey... 75

1.6.1. El lenguaje teológico: «una lógica extraña y peculiar» ..... 75
1.6.2. El lenguaje de la Biblia y el lenguaje de la doctrina cristiana . . 77
1.6.3. Naturaleza y función del lenguaje religioso cristiano ..... 79

1.7. Hacia una ampliación de la noción de experiencia ..... 80

2. **La performatividad del lenguaje en Austin, Searle y Evans** ..... 85

2.1. Semiótica y pragmática lingüística ..... 87

2.2. La teoría del lenguaje performativo en Austin . . . . . 94

2.2.1. Los performativos explícitos y primarios . . . . . 97
2.2.2. Valoración crítica de la teoría performativa de Austin . . . . . 102

2.3. La teoría de la fuerza ilocucionaria en J. Searle . . . . . 104
2.4. La compleja naturaleza del acto ilocucionario: J. Habermas y K.O. Apel 121
2.5. La teoría performativa de D.D. Evans y el carácter auto-implicativo del lenguaje teológico . . . . . 128

3. **El anuncio cristiano en la perspectiva de la fuerza ilocucionaria**. . . . 133

3.1. El anuncio de la Buena Noticia. . . . . 133

3.1.1. Análisis de la aserción de Jesús: «El Reino de Dios está cerca» 134
3.1.2. Un ilocucionario directivo: «convertíos y creed en la Buena Nueva» . . . . . 139
3.1.3. La potencia operativa de la palabra de Jesús . . . . . 142
3.1.4. El anuncio cristiano en la predicación kerygmática paulina . . 143

3.2. La recepción del anuncio cristiano como ilocucionario asertivo . . . 148

3.2.1. Las condiciones para realizar con éxito el acto de fe como ilocucionario asertivo . . . . . 149
3.2.2. La dimensión cognitiva del acto de fe . . . . . 160

3.3. La performatividad del lenguaje profético . . . . . 164

4. **La performatividad de los varios actos de la celebración litúrgica cristiana de la fe** . . . . . 165

4.1. La compleja variedad de los actos ilocucionarios litúrgicos. . . . . 166
4.2. El dinamismo de la fe en la expresión litúrgica . . . . . 168
4.3. El problema de la significatividad de la palabra sacramental. . . . . 171
4.4. Análisis de algunos actos lingüísticos de la celebración litúrgica . . 175

4.4.1. La oración de petición . . . . . 175
4.4.2. La acción de gracias y la alabanza. . . . . 188

5. **La peculiaridad del anuncio cristiano en el uso lingüístico de los místicos** . . . . . 195

5.1. La naturaleza del lenguaje usado por los místicos . . . . . 195
5.2. Resultados de un análisis semántico. . . . . 197
5.3. Experiencia mística y acción comunicativa . . . . . 200
5.4. La fuerza performativa en la comunicación de la experiencia mística . . 203

6. **La significatividad de los lenguajes de la fe** . . . . . 211

6.1. Causas de la pérdida de la significatividad del lenguaje teológico. . 212
6.2. Características comunes de los lenguajes de la fe. . . . . 215

6.3. La Revelación cristiana: una acción comunicativa entre Dios y la humanidad . . . . . 224

6.3.1. La performatividad de la palabra de Dios en la constitución conciliar Dei Verbum . . . . . 225

6.3.2. Credibilidad de la Revelación y significatividad lingüística . . 231

**Conclusión** . . . . . 241

**Bibliografía básica** . . . . . 251

# Introducción

La filosofía del lenguaje constituye un desafío para la filosofía de la religión y para la teología cristiana. No se puede hablar de Dios sin tener en cuenta las reglas del lenguaje que se usan en la comunicación humana. ¿Qué significado y qué valor cognitivo poseen las expresiones empleadas por la tradición cristiana para dar cuenta razonada del misterio de Dios «que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (*1 Cor 2,9*). El reto de la semántica se saldó en su conjunto, más bien con un balance negativo en relación con el lenguaje religioso llegándose a un «*impasse*» en la cuestión del sentido y la referencia de las aserciones teológicas, ya que la reducción del instrumental significativo al enunciado representativo dejó al filósofo de la religión desprovisto de bagaje teórico para dar cuenta razonada de lo divino, quedándole tan sólo la vía de la retórica, la poesía o el silencio. La pragmática lingüística abre un nuevo horizonte de significación para aquellas expresiones no descriptivas y ofrece, al mismo tiempo, una metodología para analizar los diversos actos lingüísticos que articulan los lenguajes de la fe. Aplicando la clasificación de los actos de habla realizada por el filósofo J. Searle nos topamos con un un método analítico que permite indagar acerca del sentido y valor cognitivo de este tipo de lenguajes. El diálogo con las disciplinas filosóficas ha estado siempre presente, de alguna manera, en la historia del cristianismo, ya que una de las funciones de la teología consiste precisamente en dilucidar el logos con el que el Dios inefable ha querido entrar en relación dialógica con el *homo loquens.*

Una reflexión sistemática acerca de la Palabra inspirada no puede ignorar las aportaciones ni los desafíos de la filosofía del lenguaje. Si la fe nace *ex auditu,* en la mediación de la escucha y la acogida de la

Palabra revelada entra en juego de lleno la palabra humana, la palabra de la fe, como adhesión confiada a la Palabra de Dios Por una parte, la pragmática lingüística, al igual que la filosofía del lenguaje en general, cuestiona a la teología fundamental en su pretensión de sostener la credibilidad del anuncio cristiano, cuya transmisión y razonabilidad pasa por la mostración de su significatividad lingüística, puesta en entredicho en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea Pero por otra parte, esta pragmática, al abrir un nuevo horizonte de significación a partir sobre todo de la noción de los juegos de lenguaje, permite realizar un estudio analítico acerca de la peculiaridad y especificidad de los usos lingüísticos que articulan los diversos lenguajes de la fe Siguiendo la clasificación de J Searle, puede decirse que el acto del anuncio cristiano constituye todo un complejo de actos ilocucionarios (*asertivos, directivos, compromisivos, expresivos* y *declarativos*) Desde esta perspectiva, se comprende mejor el *modus significandi* propio de la fe (*performativo* y *auto-implicativo*) De este modo se afronta uno de los problemas más acuciantes planteados hoy a la teología la cuestión de la significatividad lingüística de su discurso En ella late una pregunta que continuamente sale a relucir en el diálogo con el agnosticismo y ateísmo contemporáneos ¿qué relación existe entre los enunciados de la fe y la vida de aquél que confiesa lingüísticamente el credo cristiano? A partir de esta pregunta se entiende el porqué de la insistencia en esta cuestión, ya que si no se descubre la relevancia existencial de la fe en el ámbito de las acciones comunicativas de anuncio y proclamación, ésta seguirá sin transformar la vida del creyente La dicotomía entre la fe y la vida, denunciada por el Vaticano II[1], en el fondo muestra también un divorcio entre lenguaje y estilo de vida Ahora bien, si en algo insiste la pragmática lingüística es precisamente en que el lenguaje es una forma de vida (*Lebensform*) y una acción comunicativa Con ello la filosofía del lenguaje, lejos de presentarse como enemiga de discursos no verificacionistas, aparece como un instrumento de trabajo válido para dar cuenta razonada de los lenguajes de la fe Conviene recordar, además, que la increencia de la sociedad posmoderna no aparece derivada tanto de un ateísmo explícito o teórico, cuanto de un agnosticismo cerrado al hecho religioso y a la posibilidad de una revelación del Misterio Corren tiempos postmetafísicos Si se rechaza el discurso religioso, no es tanto por ser falso o ideológico o por carecer de significado en sí mismo, sino más bien por carecer de significatividad, es decir, de relevancia existencial, de significado vital para la vida de muchos hombres y

---

[1] Cfr GS 43

mujeres Para poder dar razón del discurso religioso, es precio mostrar su coherencia y razonabilidad, ya que toda pretensión de diálogo tiene que vérselas con el lenguaje, sin el cual no es posible vivir ni convivir Hoy más que nunca hay una conciencia de que el lenguaje es acción comunicativa, vida compartida, compromiso dialógico asumido intencionalmente en cada acto de habla Sin embargo, la teología de nuestro país no parece haber tomado conciencia de la relevancia no ya sólo de la pragmática linguística, sino de la filosofía analítica en general Una muestra de ello es la casi total ausencia de escritos sobre este tema en lengua castellana Ello resalta aún más, al comprobar que muchos de los textos (p e , la parábola de Flew o la obra *Religious Language* de I Ramsey) son ya clásicos y han sido editados muchas veces en inglés o traducidos a otros idiomas Asimismo, la filosofía de la religión, en general, y la teología fundamental, en particular, están sufriendo actualmente en los países sajones una revitalización cuantitativa y cualitativamente muy superior a lo que acontece en países de gran tradición filosófica y teológica como son Francia y Alemania En Estados Unidos hay una docena de congresos anuales sobre estas materias Sólo por esta razón resulta ya aventurado investigar con profundidad este ámbito del lenguaje religioso Mas el riesgo de tal aventura conlleva una buen recompensa

> «No es posible en este resumen extendernos en los estudios de los analíticos del lenguaje, pero para el futuro puede esperarse de ellos una importante aportación para el lenguaje cristiano de la confesion»[2]

Al igual que el montañero que, para alcanzar la cumbre elegida, deja a un lado los senderos que le llevan a las cimas vecinas, también nosotros dejamos a un lado las transitadas rutas de la hermenéutica de Gadamer y de P Ricoeur, o del último Heidegger, así como la discusión en torno al valor cognitivo de la creencia religiosa, aún cuando haya que aludir a los autores implicados en tal polémica en la medida en que sea preciso y emprendemos las sendas menos recorridas de la pragmática linguística Y es que en la *Cambridge-Oxford Philosophy*

---

2 CONCILIUM SECRETARIADO GENERAL de la revista *Concilium* «Agitacion en torno a la confesion de fe» *Concilium* 51 (1970) I 136, nota 25 La nota del Secretariado menciona concretamente a J L AUSTIN *Philosophical Papers* Oxford 1961 D D EVANS *The Logic of the Self Involvement A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* Londres 1963, SCM Press y J LADRIERE «Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans» *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 441-494

más reciente se observa ya un vasto número de brillantes estudios dedicados a la aplicación de la semántica al lenguaje religioso en general y al teológico en particular. No sucede así en el campo de la pragmática lingüística, donde apenas se encuentran aplicaciones al lenguaje religioso y, menos aún, a los lenguajes de la fe. Los pioneros de la aventura son D.D. Evans y J. Ladrière. Este último, aplicando la teoría lingüística de J.L. Austin, caracteriza algunos de los lenguajes de la fe (lenguaje bíblico de la creación, evangélico, litúrgico, eucarístico y místico) como performativos. Gracias a este autor, la noción de performatividad se ha introducido de tal modo en el ámbito de la teología fundamental más reciente, que para algunos resulta prioritaria a la hora de definir la naturaleza del discurso cristiano:

> «La primera característica (del lenguaje teológico) es la performatividad. Un lenguaje performativo es por su naturaleza un lenguaje que compromete al sujeto en el momento en que lo pone en acto (...) Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble. La performatividad del lenguaje teológico se presenta como una premisa indispensable que se deriva de la fe misma del creyente como acto fundamental del saber teológico»[3].

Prosiguiendo las huellas, un tanto confusas y borrosas, de estos pioneros, nos dirigimos, como intrépidos exploradores, en búsqueda de nuevos caminos por los vericuetos de la pragmática lingüística. El filósofo J. Searle se presenta como guía a lo largo del camino. Su taxonomía de los actos ilocucionarios resulta fructífera para dar cuenta razonada del significado de actos tan propios del lenguaje cristiano como son el de confesar la fe, anunciar el kerygma, prometer, dar una orden profética de conversión, invocar la intervención salvadora de Dios, suplicar, dar gracias o alabar a Dios por sus dones. De esta manera, el análisis pragmático-lingüístico permite vislumbrar los caracteres distintivos de la fe cristiana:

> «carácter *asertivo*, que corresponde a la dimensión confesional-cognitiva de la *fides quae*; carácter *autoimplicativo*, que corresponde a la actitud personal del creyente en la entrega confiada de sí mismo a Cristo; carácter *doxológico*, que expresa el reconocimiento de la gratuidad absoluta de la salvación cumplida por Dios en Cristo (credere Christo) "fides qua"; carácter *operativo*, en cuanto la fe cristiana lleva en sí misma el compromiso por las exigencias de la praxis»[4].

---

[3] FISICHELLA, R.: «Lenguaje», en: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R, PIÉ I NINOT, S. (eds.): *Diccionario de Teología Fundamental.* Madrid 1992, Paulinas, 827.

[4] ALFARO, J.: *Revelación cristiana. Fe y teología.* Salamanca 1985, Sígueme, 122.

La unidad vital de estos aspectos muestra la singularidad de los lenguajes de la fe cristiana, caracterizados por su performatividad y por su autoimplicación. Así se justifica el carácter significante y significativo de los lenguajes de la fe. El aspecto *significante* queda probado porque, según la teoría de Searle, no sólo tienen sentido los enunciados *asertivos* sino también todos aquellos actos lingüísticos que no son de este tipo (d*irectivos, compromisivos, expresivos* y *declarativos)* con tal de que cumplan determinados tipos de reglas. El carácter *significativo* se prueba porque estos tipos de lenguajes poseen en sí mismos una relevancia existencial indiscutible, al poner de manifiesto la vinculación entre la acción comunicativa y la finalización del dinamismo de autotrascendencia comportado en ella. Así se descubre que el acto lingüístico del anuncio cristiano comporta una fuerza performativa transformadora, capaz de renovar la existencia humana, llevándola a su plenitud en Jesucristo, Palabra de Dios encarnada. Sin embargo, esta significatividad sólo es captada por la persona autoimplicada en la búsqueda y reconocimiento de los valores y fuerzas ilocucionarias puestas en juego en los actos lingüísticos que expresan la fe. En función de esta peculiar «lógica de la autoimplicación» («*the logic of self-involvement*») se advierte la coherencia razonable y la verdad de aquello que la fe cristiana propone para creer y vivir como personas en plenitud. Ello es así porque el momento intelectual de la afirmación cognitiva del lenguaje sobre Dios no puede prescindir del momento de la praxis, de una aceptación y encuentro interpersonal, de un compromiso y empeño por la justicia y el bien. En esta dimensión de la experiencia religiosa se coloca, según la Revelación y la Tradición de la Iglesia, el *instinctus fidei*, la atracción de la gracia y la conversión del corazón. En el acto religioso de fe inciden elementos no plenamente conceptualizables, derivados de la naturaleza misma del acto. No se trata sólo de una afirmación de enunciados intectuales, sino fundamentalmente de una aceptación de Dios como realidad salvífica, trascendente y personal. De aquí deriva una dosis de inefabilidad, no conceptualizable adecuadamente y presente no sólo en todos los lenguajes de la fe, sino en general en el lenguaje religioso, sin que ello suponga la negación de los elementos conceptuales necesarios en la expresión del acto mismo de la afirmación de Dios:

> «Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret»[5].

---

[5] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. II-II ae. q.8., ad.2.

Por eso, cuando viene a faltar la práctica comunicativa del lenguaje religioso, fundada en el cultivo de la dimensión de apertura a lo de algún modo Absoluto, difícilmente se llega a captar la significatividad de los lenguajes de la fe Conviene recordar que también los lenguajes de la fe cristiana poseen su propia *Lebensform*, constituída por lo vivido en la comunidad eclesial y expresada, como toda experiencia, en un lenguaje específico En este sentido, habría que afirmar que el lenguaje teologico no puede ser comprendido totalmente más que en el horizonte de esta *Lebensform,* ya que el creyente vive en la actitud de la entrega total, radicalmente diversa de la actitud del científico ante el mundo de la experiencia sensible Hay tres expresiones que conviene distinguir desde el principio *lenguaje religioso, lenguaje teológico, lenguajes de la fe* Una primera distinción debe hacerse entre el lenguaje de los creyentes en la expresión de sus vivencias religiosas (*lenguajes de la fe)* y el que articula una reflexión sistemática semejante a la que desemboca en la teología académica (*lenguaje teológico*)[6] No todo hablar de Dios es teología y, por tanto, no se puede reducir el hablar de Dios al lenguaje teológico El lenguaje religioso se encuadra en el ámbito de la *fenomenología de la religión* y en general en la *filosofía de la religión* Por teología se entiende aquí el esfuerzo del creyente por asimilar razonablemente la propia fe o, en palabras de Langdon Gilkey,

> «la reflexion sistematica sobre el significado y la validez de las formas simbólicas de una comunidad religiosa dada, desde el punto de vista de alguien que comparte esa fe y la vida de la comunidad y trata de expresar responsablemente su *ethos* religioso»[7]

El lenguaje *teológico* expresa un saber sobre el hecho religioso Tiene en común con el filosófico la pretensión normativa valorizadora, pero se distingue de él por un talante que insiste más en la asimilación racional que en la crítica racional del mismo, y, además, por realizarse desde la adhesión a él El lenguaje *religioso* se estudia en el ámbito de la antropología cultural, de la sociología, de la psicología, de la fenomenología de la religión y, en general, en el marco de la filosofía de la

---

[6] Cfr CAMPS, V *Pragmatica del lenguaje y filosofia analitica* Barcelona 1976, Peninsula, 192 En esta misma obra la autora recoge una interesante distincion de F Ferre «F Ferre distingue entre el "lenguaje de la fe' (*Religious Language of Living Faith*) y el lenguaje sistematico de la teologia academica '» Cfr FERRE, F *Language Logic and God* Londres 1962, Eyre and Spettiswood passim, tomado de CAMPS V *op cit* , 192 nota 6

[7] GILKEY, L *Naming the Whirlwind The Renewal of God Language* Indianapolis y Nueva York 1969, The Bobbs Merrill Company, 421, tomado de CAMPS, V *op cit* 216, nota 30

religión, ya que, en cuanto expresion del hecho religioso, constituye un fenómeno más amplio que el lenguaje *teológico* En una primera aproximación al hecho religioso, el lenguaje *religioso* prescinde de una precipitada identificación con la divinidad, manteniéndose en el horizonte más amplio de lo sagrado, del Misterio y de la apertura humana a lo de algun modo Absoluto Así el lenguaje religioso se usa para incluír clases de expresiones tan diversas como orar, alabar, exhortar, bendecir, maldecir y muchas otras parecidas, pero también incluye expresiones no verbales que pueden ser consideradas como «lenguaje» en algún sentido actos rituales, crucifijos, pinturas, estatuas, música, poesía e incluso el silencio El lenguaje *teologico* surge del religioso como un todo cuando una fe religiosa se hace reflexiva e intenta dar una explicación de sí misma en enunciados verbales Es un lenguaje que expresa la fe y, al mismo tiempo, reflexiona críticamente sobre su contenido Es el lenguaje que tiene por objeto al Dios de la Revelacion, pero sin entrar aún en las especificaciones de la aceptación, la proclamación, la celebración, la invocación, la acción de gracias, la petición en relación auto-implicativa con el Dios de la Revelación Estas múltiples especificaciones relacionales son las que distinguen a los diversos *lenguajes de la fe* El lenguaje teológico se realiza de forma concreta e histórica como lenguaje teológico budista, islámico, hebreo, cristiano, etc Analizamos únicamente el cristiano, entre otras cosas, porque es el que más conocemos y porque plantea, sobre todo en las sociedades europeas, el problema de la significatividad linguística de un modo bastante acentuado Ello se debe, por una parte, a la pérdida de credibilidad del mensaje cristiano en una sociedad que tradicionalmente profesaba esta religión y, por otra, al hecho de que la misma teología cristiana formula enunciados de naturaleza dogmática y proposicional, entre los que se encuentran algunos que coinciden con aserciones filosóficas tales como la afirmación de la existencia de Dios, la posibilidad de conocerle por vía natural y otras que tratan de justificar la razonabilidad del anuncio cristiano Con la expresión *lenguajes de la fe*, se pretende enumerar la pluralidad de expresiones y manifestaciones linguísticas usadas por el creyente en el acto de asumir, profesar, acoger, anunciar, celebrar y vivir la fe cristiana Cada uno de ellos posee rasgos característicos propios *(lenguajes),* aunque todos participan, expresan y realizan (performativamente) la *Lebensform* cristiana (*de la fe*) A su vez, se encuadran en el ámbito más amplio del lenguaje religioso y metafísico

# 1

# La filosofía analítica y los nuevos horizontes de la significación lingüística

El problema del lenguaje religioso es hoy en día uno de los más atrayentes tanto en filosofía de la religión como en teología fundamental, a juzgar por el vastísimo número de recientes publicaciones sobre este tema en el mundo anglosajón. Pero sería equivocado pensar que este problema ha surgido de repente o que sólo el desarrollo de las técnicas modernas del análisis lógico ha llevado a la persona creyente a reconocer los problemas inherentes a sus formas de hablar. De hecho, la mayoría de los teólogos se han ocupado de la cuestión del lenguaje religioso, enfocándolo casi siempre en función de las instancias filosóficas y culturales del momento histórico. Esta cuestión ha estado presente desde los inicios de la teología y del pensamiento cristiano. Los más eximios representantes de la Patrística en su diálogo con la filosofía griega se ocuparon de este problema, ya advertido desde una perspectiva filosófica en Platón y Aristóteles. Pero también es verdad que nunca ha sido tan central en la reflexión teológica como hasta el presente. Ello se debe en parte al hecho de que algunas corrientes filosóficas contemporáneas han asumido un planteamiento lingüístico, dejando de lado los planteamientos metafísicos del pasado. No hay que olvidar el desafío del neopositivismo, así como la repercusión cultural del estructuralismo, del último Heidegger o de la hermenéutica. Una semántica de corte representacionista unida al verificacionismo neopositivista relegan al ámbito emotivista las expresiones de los lenguajes metafísico, ético y religioso.

## 1.1. El lenguaje teológico en la historia del pensamiento cristiano

La cuestión del lenguaje teológico está presente desde los orígenes del cristianismo. Desde sus inicios se advierte una tensión insuperable

entre revelación y misterio, cognoscibilidad e incomprensibilidad, afirmación y negación, lenguaje e inefabilidad, transcendencia e inmanencia, fe y razón. Tal tensión se patentiza ejemplarmente en la confrontación entre la propuesta apofática de una teología del misterio y la catafática de una teología afirmativa sobre Dios. El lenguaje teológico cristiano nace del encuentro del mensaje profético evangélico con el mundo de la cultura griega, especialmente con la filosofía del platonismo y del estoicismo. De este modo, surge un primer intento de recepción del concepto filosófico de Dios, que encontrará en la vía apofática de la teología patrística su momento culminante. La Sagrada Escritura muestra un Dios bien diverso del que pudieron concebir los filósofos paganos. En la Biblia se revela un Dios único, creador, providente, omnipotente, omnisciente, infinito, incorpóreo, totalmente transcendente a cualquier realidad humana y mundana. ¿Cómo presentar entonces este Dios a la filosofía pagana?, ¿cómo predicar esta serie de atributos? He aquí el problema planteado en los escritos de los judíos Filón y Maimónides, de los gnósticos, de los paganos Albino, Plotino y Proclo, de los cristianos del período patrístico, escolástico y moderno. Al igual que en el pensamiento de los filósofos, también en la Biblia el problema del lenguaje teológico se encuentra en relación estrecha con el problema del conocimiento de Dios.

Expresando la automanifestación de Dios a la humanidad, en la Escritura aparecen los temas del conocimiento de Dios y del lenguaje acerca del Misterio. Este lenguaje presenta una dimensión *positiva* y otra *negativa*[8]. Los primeros apologetas cristianos se proponen sistemáticamente mostrar la idea cristiana de la realidad divina como la más perfecta. El Dios de la revelación y de la creación, único y eterno es invisible, impalpable, inefable. Rechazando la noción estoica de una interpretación de lo material y lo divino, los apologetas concibieron la

---

[8] La dimensión *positiva* se funda en que Dios se da a conocer en la palabra humana como palabra inspirada Cfr *Gen 2, 19 ss, 3, 8 ss, 32, 30, Ex 33, 11, Deut 34, 10, Bar 3, 38* En el Nuevo Testamento la afirmación de un conocimiento cierto aunque siempre oscuro de Dios a través de la fe comporta también una dimensión positiva Cfr *1 Cor 13, 12, 1 Jn 3, 2* Por eso en la Escritura se encuentran diversos tipos de lenguaje para hablar de Dios descriptivo, lírico, metafísico, simbólico, antropomórfico, etc La dimensión *negativa* aparece cuando la Escritura señala los límites del lenguaje en relación con el conocimiento parcial y limitado que el ser humano tiene acerca de Dios Cfr *Ex 33, 20-23, 19, 21, 1 Re 19, 3, Sal 138, 6, Ecles 43, 29-33, 1 Tim 6, 16, 1 Jn 4, 12, Jn 6, 46* Esta dimensión negativa del conocimiento de Dios se expresa en la dimensión negativa del lenguaje acerca de El Ante Dios es preciso enmudecer Cfr *1 Cor 2, 9, 1 Cor 2, 14-15* Ni siquiera puede pronunciarse su nombre «sagrado y temible» Cfr *Lev 20, 16, Es 20, 7, Deut 5, 11*

divina realidad como inmaterial e incorpórea, espiritual e inmutable, en cuanto principio último del mundo. Así, la teología alejandrina elabora numerosos motivos del pensamiento religioso platónico, neoplatónico y filoniano para expresar los nombres divinos. Dios aparece como el divino pedagogo, que guía con su sabia y poderosa providencia el curso del mundo y de la historia de la salvación hacia la divinización escatológica de la humanidad. Para Filón de Alejandría es más difícil hablar de Dios que conocerlo, ya que todo conocimiento de Dios comporta una dosis de inefabilidad[9].

También para Clemente Alejandrino la naturaleza divina es esencialmente incognoscible e inefable[10]. Para demostrarlo, quizás por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, lleva a cabo un análisis semántico del lenguaje religioso, sirviéndose de las categorías lógicas de su época[11]. Orígenes, por su parte, desarrolla la doctrina de los dos maestros de Alejandría. Este autor atribuye al conocimiento de Dios un carácter esencialmente apofático y por eso concede al lenguaje teológico un valor predominantemente negativo[12]. Ahora bien, ello no quiere decir que no pueda hablarse de Dios o que el ser humano no pueda conocer ciertos atributos divinos. En este punto Orígenes recurre al simbolismo y a la analogía[13]. El apofatismo griego alcanza su ápice en la teología del Pseudo-Dionisio acerca del divino emanatismo. A él se le atribuye la sistematización de las tres vías para hablar de Dios: afirmativa, negativa y eminente[14].

---

[9] La razón de esta inefabilidad radica en la incognoscibilidad presente en toda investigación acerca de los atributos de Dios Así lo expresa el propio Filón en diversos ocasiones Cfr FILON DE ALEJANDRIA *De fuga et inventione* c 29, nn 164-165, tomado de MONDIN, J B *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* Brescia 1975, Queriniana 2 ed, 43 IDEM *De mutatione nominum*, c 2, nn 7-10 Cfr MONDIN, J B *op cit*, 43-44, *ibidem*, cc 2-4, nn 9-28 Cfr MONDIN *op cit*, 51

[10] «El Dios del Universo que está por encima de todo nombre y noción no puede expresarse con palabras o por escrito, ya que es por sí mismo inexpresable La Causa Primera no está dentro del espacio sino por encima del espacio y del tiempo, de las palabras y de los conceptos» CLEMENTE DE ALEJANDRIA *Stromata* V, c 11, n 72 Cfr MONDIN, J B *op cit*, 56-57.

[11] *Ibidem* V, c 12, nn 81-82 Cfr MONDIN, J B *op cit*, 58

[12] Cfr ORIGENES *Commentaire sur Saint Jean I Texte grec Avant propos*. Sources Chrétiennes (120) Paris 1966 Les Editions du Cerf PG II 28

[13] Cfr. IDEM *Contra Celsum* PG VI, 65 Versión castellana en *Contra Celso* Madrid 1967, BAC (271) 446

[14] Dionisio el Areopagita es, entre todos los padres griegos, el que ha despertado siempre mayor interés por lo que respecta a la cuestión del lenguaje teológico Así se explica la multitud de estudios surgidos en torno a esta cuestión en este padre griego Destacan entre otros los estudios de Volker, Vanneste, Roques, Lossky, Ivanka, Daniélou, Corsini, Scazzoso Este interés se explica además si se tiene en cuenta que Pseudo-Dionisio es uno de

En el ámbito de la Patrística cabe destacar a S. Agustín[15]. Este es consciente de los límites del lenguaje teológico, ya que Dios es espíritu y el lenguaje humano se basa siempre en elementos del mundo sensible[16]. Además, el ser humano ni siquiera puede hablar adecuadamente de su espíritu. Así se explica la tensión entre la vía catafática y apofática: «omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo»[17]. El obispo de Hipona resuelve esta tensión con la doctrina de la participación que abre camino a la cuestión de la analogía. Uno de los autores que mejor ha sistematizado la doctrina de la analogía es Santo Tomás de Aquino. Según este autor, la cuestión del lenguaje teológico es de capital importancia para la teología, ya que:

> «ad salutem consequendam non solum este necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio *per nomina*»[18]

Debido a esta convicción el Aquinate vuelve una y otra vez sobre este argumento en sus obras principales[19].

---

los maximos teóricos en este campo del lenguaje teológico tal y como se ve a partir de los títulos de dos de sus obras que se conservan *De divinis nominibus* y *Theologia mistica* Cfr DIONISIO EL AREOPAGITA *De divinis nominibus* PG V, 5, IX, 6, I, 5, VII, 2, 3 La via principal es la eminente Aunque la naturaleza divina está más alla de cualquier tipo de co nocimiento humano, sin embargo se puede hablar de ella recurriendo a superlativos Por ello afirma Scazzoso «En este pasaje (en la obra De divinis nominibus) se encuentra quiza la mejor explicacion de la funcion de la palabra según Dionisio el Areopagita, ésta es un simbolo provisional y fragil que indica una realidad divina que lo transciende, que no puede explicarse desde el plano lógico-conceptual y que provoca la apertura de la inteligencia hacia la transcendencia teárquica» Cfr SCAZZOSO, P *Ricerche sulla struttura del linguaggio nello Pseudo-Dionigi Areopagita* Milan 1967, Vita e Pensiero, 19

[15] S Agustín estudia la cuestion del lenguaje, sobre todo en dos obras *De Magistro* y de *De doctrina christiana* En la obra De doctrina christiana, trata primero el lenguaje en general y después el lenguaje religioso (bíblico) en particular El obispo de Hipona ofrece diversas razones para justificar la validez del lenguaje teológico En primer lugar recuerda que «Dios se ha hecho miseria para que nosotros pudieramos hablar de El no obstante nuestra extrema miseria» Cfr S AGUSTIN *Enarrationes in Psalmos* Madrid 1964-1967 Ed por B Martín Pérez, BAC, 6 En segundo lugar, presenta la doctrina del ejemplarismo El hombre puede hablar de Dios porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios

[16] IDEM *De Trinitate Tratado sobre la Santisima Trinidad* Madrid 1956 (ed bilingue) Introduccion y notas por L Arias, BAC V, 2

[17] IDEM *Tratados sobre el evangelio de San Juan* Madrid 1955, BAC (139) 13, 5

[18] SANTO TOMAS DE AQUINO *In Sententias* 22, I

[19] Del mismo autor puede estudiarse el mismo tema en otras obras suyas Podrian destacarse *In I Sententias* 4,I,1, 5,2 ad I, 22, I, I-4, 35, I,ad 2, *In De Trinitate*, 2,4, *De Potentia*, 7, 5-7, *Summa C Gent*, *I, 30-35, Summa Theologiae, I, 13 Compendium Theologiae*, 26-27

En su doctrina de la analogía se encuentran los principales elementos para una fundamentación del lenguaje teológico[20]. En la actividad especulativa de Sto. Tomás confluyen las dos grandes tradiciones filosóficas y teológicas presentes en la escolástica: la platónica, o mejor, neoplatónica y la aristotélica. De ahí que, al tratar tan compleja cuestión, adopte una diversidad de términos[21]. Sorprende la variedad de expresiones que usa Sto. Tomás pero, en realidad, todas ellas proponen la misma respuesta, fundada en la relación ontológica entre Dios y las criaturas:

> «Cum creatum exemplariter procedat ab ipso sicuat a causa quodammodo simili per analogiam,ex creaturis potest in Deum diveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet, per causalitatem, remotionem, eminentiam»[22]

Con la doctrina de la analogía, Santo Tomás pretende salvaguardar la trascendencia de Dios pero sin caer en agnosticismo ni en el fideísmo. Ello le permite superar los peligros de la univocidad, el antropomorfismo

---

[20] Aqui se indican solamente algunos de los estudios mas relevantes acerca de la cuestion de la analogia en Sto Tomas de Aquino PENIDO, M T L *Le role de l'analogie en theologie dogmatique* Librairie Philosophique J Vrin Paris 1931, Bilbliotheque thomiste 15, KLUBERTANZ, G P *St Thomas Aquinas on analogy A textual and Systematic Synthesis* Chicago 1960, Loyola University Press, MONTAGNES, B *La doctrine de l analogie de l etre d'apres saint Thomas d Aquin* Paris-Lovaina 1963, Public Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, MONDIN, B *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* Brescia 1971, Queriniana, 143 240 , CHAVANNES, H *L analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* Paris 1969, Les Editions du Cerf , RAMIREZ, J M *De Analogia Opera Omina Tomus II De Analogia* Madrid 1970 71, C S I C, FABRO, C *La nozione metafisica di partecipazione* Turin 1950, S E I, SORRENTINO, S «La dottrina filo sofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino» *Sapientia* 27 (1974) 315-351, FORMENT, E *Introduccion a la metafisica* Barcelona 1984, PPU, 103-133

[21] **Communitas:** *1 Sent, prol q 1,a2, ad2 d 29 q 1 q a 2,sol 1, ad3 d 24 q 1 a 1 ad4, 2 Sent, d 42 q 1, a 3 Poster Analyt 1 2, lect 17 de Verit q2, q 11 De Poten q 7 a 7c ad 1 in contrarium*

**Convenientia:** *1 Sent d 35, a 1, a 4, d 24 q 1 a 1, ad 4, V Metaph lect 8, 1 Ethic, lect 7, In poster Analyt 1, 2, lect 17 S Th, 1, q 93, a 1 De Verit q 2 a 11*

**Respectus** *IV Metaph, lect 1, S Th, 1 q 13 a 6 S c G 1 1 c 34, De Pote, q 7 a7*

**Ordo:** *S Th, I, q 13, a5, ib , I-II q 20 a3 ad 3, S c G , 1,1, c 34, Comp Theol c 27*

***Proportio:*** *De Verit q 2 a 11, 1 Ethic lect 7, XI Metaph, lect 3 IV Metaph Lect 8, In Poster Analy 1 2 lect, 17, S Th I, q 13, a 5 ib q 93, a 1 ad 3, ib , I II, q 20 a 3 Compend Theol c 27*

**Similitudo analogiae:** 1 Sent d 2, a 2, ib d 3, q 1, a 3, 2 Sent, d 16, q 1, a 2, ad 2, S Th, I q 4, a 3 , De Pot q 3, a 4,

[22] SANTO TOMAS DE AQUINO *1 Sent* , d 3, q 1, a 3 sol Cfr MOLINARO, A «Linguaggio, logica e metafisica Il problema dell'analogia in Tommaso d'Aquino» *Aquinas* (1974) 96

y la idolatría Su intención última es mostrar cómo el lenguaje humano que habla de Dios está dotado de significado, aunque nunca consiga del todo expresar plenamente la esencia divina De este modo Sto Tomás lleva a cabo de forma admirable una síntesis entre el aspecto catafático y el apofático Así se explica la presencia de ambos aspectos en sus obras

> «Omne quod cognoscitur potest etiam voce significari Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem Ergo possumus eum nominare»[23] (catafatico)
>
> «Cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum (*in prol I Peri hermeneias*), idem iudicium est de cognitione rei et nominatione eius Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo»[24] (apofático)

La teología contemporánea ha redescubierto la importancia de la analogía como categoría analítica que sintetiza las aportaciones de la vía apofática y catafática Iam Crombie se hace eco de este redescubrimiento

> «Hemos de reconocer una cierta relación de semejanza o de analogia entre, por ejemplo, el amor divino y el amor humano»[25]

En diálogo con G Sohngen, Przywara y E Jungel, H U von Balthasar propone una reformulación de la analogía clásica[26] En la teología clásica, analogía se oponía a univocidad y equivocidad En cambio, para von Balthasar analogía se opone a dialéctica y así la analogía designa la consistencia propia y autónoma de la creatura en relación con Dios Von Balthasar habla de *analogia fidei* cuando se indica esta misma relación pero en cuanto puesta por Dios en el interior del hombre, llamado a la comunión con Cristo La analogía, en cambio, se llama *analogia entis* cuando se refiere a la constitución interna de la creatura en su dimensión ontológica Von Balthasar encuentra así una analogía auténtica entre el lenguaje espiritual del hombre y el lenguaje natural que le permite diseñar la relación analógica entre el lenguaje de la revelación y el de la creación

---

[23] *Ibidem, In I Sent* 22, I, I contra

[24] *Ibidem, In Sent* 22, I, I, sol

[25] CROMBIE, I «The possibility of theological statements» en MITCHELL B (ed ) *Faith and Logic* Londres 1957, Allen and Unwin 7

[26] Cfr BALTHASAR, H U von *Ensayos teologicos I Verbum caro* Madrid 1964, Guadarrama 112-114

«Sin embargo hay una analogia auténtica el lenguaje espiritual del hombre presupone un lenguaje natural, el lenguaje de la revelación presupone, por su parte, el lenguaje de la creacion de Dios, es decir, presupone precisamente esa analogia del ser Con ello presupone el conocimiento natural de Dios, o dicho, religiosamente, el contacto natural y existencial de la criatura con el ser, del cual nace aquel conocimiento, presupone la *cognitio per contactum* (Santo Tomás de Aquino)»[27]

Además, para von Balthasar esta analogía linguística y ontológica permite fundar la gratuidad absoluta de la revelación divina

«Asi como la palabra libre del espiritu constituye una categoría totalmente nueva frente al lenguaje natural ( ) así también el libre hablar de Dios, cuando se revela dentro de la historia humana, representa una categoria totalmente nueva Dios aparece como el Sujeto soberano, que habla, actua, elige y rechaza, juzga y perdona segun leyes que sólo El conoce y que no pueden ser deducidas de las leyes vigentes en la existencia o en la historia»[28]

E Jungel, por su parte, reconoce que la analogía está presente en la teología

«Como estructura ontológica de la relacion entre Dios y la creacion, como modelo hermeneutico para formar conceptos teologicos, es

---

[27] *Ibidem*, 114 Aqui no se entra en la cuestion del conocimiento natural de Dios, ya que un tratamiento exhaustivo supondria un amplio estudio adicional Tampoco se entra en una exposicion detallada acerca de la analogia ni de las polemicas suscitadas en torno a esta doctrina, ya que ello rebasa los limites de este estudio Unicamente se trata la analogia en este primer capitulo por su vinculacion con la cuestion del lenguaje teologico, ya que si la relacion entre el lenguaje acerca del hombre y el que habla de Dios fuera univoca o equivoca, no podria fundarse un discurso coherente sobre Dios En efecto, si el lenguaje humano no estuviera de algun modo naturalmente capacitado para hablar de Dios, el ser humano no seria un interlocutor verdadero, libre y autonomo en la relacion dialogica que establece con su Creador En el fondo la analogia fidei, que justamente reivindica Barth, presupone e incluye implicitamente la analogia entis Cfr GERTZ, B «Was ist analogia fidei? Klasterllungen zu einem Kontroversthema» *Catholica* 26 (1970) 309 324, SCHEELE, P W «Okumenische Disput uber die Glaubenswelt als Analogie» *Catholica* 24 (1970) 323-324 Tambien puede consultarse el brillante y ya clasico estudio de H Bouillard y el dialogo que sostiene con K Barth en torno a la relacion entre *analogia entis* y *analogia fidei* Cfr BOUILLARD H *Connaissance de Dieu* Paris 1967 Aubier Montagne, 156 185 Al final del dialogo, concluye H Bouillard «Tout chretien admettra avec Barth que, nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la revelation biblique et dans la foi Mais il faut admettre aussi que c'est nous qui le connaissons et le langage humain y compris celui de la Bible, n est convenablement rapporte au Dieu incomprehensible que moyennat la negation interne qui caracterise l'attribution analogique» Cfr BOUILLARD H *Connaissance de Dieu op cit*, 185

[28] *Ibidem*, 114

decir, como condición de posibilidad de un discurso humano apropiado sobre Dios; como punto de partida de una teoría ética de la fe cristiana»[29].

Este autor redescubre el valor de la analogía en la teología contemporánea estudiando el giro barthiano de la dialéctica a la analogía y la reinterpretación de la analogía clásica, llevada a cabo por Przywara. Jüngel resume su estudio sobre la analogía en teología proporcionando una serie de tesis que ilustran muy bien las insuficiencias de la versión tradicional:

> «La doctrina de la teología tradicional peca por su desconocimiento del carácter de interpelación y de acontencimiento, propios de cualquier discurso sobre Dios; (ésta) desconocía así el fundamento cristológico de la analogía entre el Creador y la creatura (...) La dependencia de la creatura respecto del Creador, que expresa la diferencia cualitativa infinita entre uno y otro, presupone una *analogia entis*; ésta hace posible una *analogia attributionis* que tiene en cuenta la *analogia proportionalitatis*: sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum esse - secundum dependentiam et attributionem (...) Comprender la analogía de esta manera, es conceder a las palabras que hablan de Dios únicamente la función hermenéutica de designar e identificar, olvidando que estas palabras contienen la venida de Dios al mundo y participan del Dios que ha tomado la palabra»[30].

Pero las tesis de Jüngel ponen también de relieve la vigencia de la analogía desde un adecuado replanteamiento:

> «El discurso sobre Dios, en cuanto narración de Dios e interpelación del hombre, hablará de Dios como de aquél que, al haber tomado la palabra, ha superado la diferencia cualitativamente infinita entre Creador y creatura para hacerse concreto en una semejanza que supera la enorme desemejanza que se da entre ambos»[31].

Ahora bien, al final de su estudio Jüngel termina por contraponer la *analogia entis* (*analogia nominum*) que él llama *analogia de la reserva* y la *analogía del Adviento* que él propone como alternativa para superar

---

[29] JUNGEL, E.: «La signification de l'analogie pour la théologie» en GISEL, P.; SECRETAN, Ph.: *Analogie et Dialéctique. Essais de théologie fondamentale*. Genève 1982, Labor et Fides, 250.

[30] *Ibidem*, 250.

[31] *Ibidem*, 251.

las insuficiencias tradicionales[32]. De este modo, en su planteamiento se pierde la síntesis entre *analogia fidei* y *analogia entis,* lograda no sin ciertas dificultades por H.U. von Balthasar y H. Bouillard. Con ello se recae de nuevo en una peligrosa dicotomía de sabor barthiano. Además, la descalificación de cualquier tipo de *analogía entis* propicia una cierta confusión entre el ser divino y el ser humano:

> «La analogía del Adviento no sólo permite hablar de Dios *como* de un hombre, sino también hablar de Dios cristológicamente *en cuanto que* él es hombre»[33].

Con todo, se ha de valorar en Jüngel su insistencia en la incorporación del acontecimiento de Cristo en el corazón mismo de una reflexión sobre los atributos divinos. Su intento testimonia, una vez más, la relevancia de la analogía como categoría básica para poder hablar de Dios evitando de este modo sea el agnosticismo sea el antropomorfismo:

> «Para una cierta escuela teológica, el problema fundamental de la teología es conseguir evitar, por una parte, el antropomorfismo; por otra parte, el agnosticismo»[34].

En cualquier caso, la respuesta de la analogía tanto en su versión clásica como en su versión contemporánea no es completa, ya que aborda la cuestión solamente desde la dimensión predicativa. Al hacerlo así, se expone a los ataques que en la modernidad le han dirigido empiristas y neopositivistas. Se ha de tener en cuenta además que el significado de no pocas de las aserciones teológicas (basta pensar, por ejemplo, en aquellas que hablan de promesas, de alianza, de bienaventuranzas) no pueden comprenderse en plenitud sólo desde la analogía ni tampoco sólo desde la semántica. Ello no debe llevar al rechazo de la analogía. Más aún, no se puede prescindir de ella en la teología sistemática. Pero es preciso ampliar el horizonte de la respuesta a la cuestión del significado del lenguaje teológico hasta llegar a incluir el estudio de la dimensión pragmática del lenguaje. Desde aquí puede afrontarse de un modo nuevo y fructífero el diálogo con la filosofía analítica. La doctrina de la analogía entra en crisis con el nominalismo

---

[32] *Ibidem*, 252.
[33] *Ibidem*, 252.
[34] FERRÉ, Fr.: *Language, logic and God.* Londres 1962, Hosper and Row, 84.

y las sucesivas orientaciones empiristas, sobre todo en la versión radical de D. Hume [35]. El desarrollo posterior del neopositivismo y el primado analítico de una semántica de corte representacionista y verificacionista relegan las aserciones de los lenguajes de la fe al ámbito emotivo y poético, al sinsentido cognitivo y al silencio.

## 1.2. **La tradición inglesa del análisis**

Los filosófos y teólogos del área anglosajona tienden a proponer un análisis del significado de las aserciones teológicas como tarea previa al estudio de la razonabilidad de un discurso coherente sobre Dios. Este tipo de reflexión es propio de la filosofía analítica que hunde sus raíces en el empirismo inglés de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume así como en el desarrollo de la lógica moderna de B. Russell, A.N. Whitehead, entre otros. En efecto, la reflexión actual filosófica y teológica en los países anglosajones se caracteriza por el estudio de una triple problemática: la significatividad del lenguaje teológico, y en general, del lenguaje religioso; la relación entre religión y ciencia moderna y el problema de las categorías metafísicas para hablar de Dios. Aquí interesa sobre todo el primer problema tratado en la *Philosophy of Analysis.* Para la filosofía analítica, arbitrar un criterio de significado lingüístico resulta algo esencial. Ya en la tradición del empirismo británico, por ejemplo, en F. Bacon, Berkeley y D. Hume, se encuentra el germen del llamado en el s. XX «criterio empírico del sentido»[36]. David Hume formula una primera

---

[35] Aunque Hume aborda el problema del valor cognitivo de la creencia religiosa, Austin sostiene que en realidad el problema es semántico-linguístico, ya que al elaborar Hume su teoría acerca del origen de las ideas supone una pregunta más fundamental aún· esta idea x que expresamos o concebimos con una palabra X, ¿tiene significado o no?. «La teoría de Hume sobre "cómo se derivan nuestras ideas" —observa Austin— es la misma que aquella según la cual una palabra x tiene un significado sólo si puedo saber, por lo menos, una vez que "esto es un x", entendiendo por "esto" aquello que denota algo sensible» Cfr AUSTIN, J L «Are There A Priori Concepts» *Proceedings of the Aristotelian Society* Sullp Vol XVIII (1939), publicado después en AUSTIN, J L · *Philosophical Papers* Oxford 1961, 13-14

Ahora bien para Hume, dado que el horizonte del conocimiento humano se circunscribe al ámbito de la experiencia sensible empírica e intuitiva, también el de la significación termina allí donde se llega a los límites de la intuición La consecuencia de todo ello es la carencia de sentido de las proposiciones religiosas sin que ello comporte necesariamente la disolución de la creencia religiosa

[36] Cfr LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano* México 1956, Fondo de Cultura Económica, HUME, D *Investigación sobre el entendimiento humano.* Buenos Aires 1945, Losada, IDEM. *Tratado de la naturaleza humana* Madrid 1923, Espasa-Calpe

sospecha sobre el sinsentido. En la época de la «mathesis universal», se vuelve otra vez, sobre todo, merced a Leibniz, a la idea del lenguaje de cálculo, desechado por Aristóteles. A través de una definición analítica, los significados de palabras en un lenguaje artificialmente construído habrían de ser reducidos a ideas simples. Este programa significa el origen de la logística posterior. Se ha de construir un lenguaje filosófico en el que la semántica pueda funcionar a base sólo de una sintaxis lógica y sin recurso a la experiencia individual. El planteamiento de la forma lógica del lenguaje fue particularmente renovado por G.Frege. En una fase posterior se hizo una síntesis con la crítica empírico-nominalista del lenguaje. Se seguía con ello el esquema de las funciones de verdad en el atomismo lógico. La filosofía analítica aparece como una tendencia filosófica y cultural presente en el ámbito anglosajón desde los primeros años del s. XX. Así, lo que caracteriza a todos los analistas no es tanto una doctrina filosófica determinada cuanto un método común para abordar las cuestiones filosóficas y culturales. Afirman los filósofos del análisis que muchos de los problemas tradicionales —entre ellos también el problema del significado de las aserciones teológicas— se deben a una confusión lógico-lingüística. Piensan que, una vez establecidas las condiciones de la significación lingüística, tales problemas desaparecerán. Según el método analítico, la filosofía se concibe como una actividad que se ocupa de establecer las condiciones de posibilidad de cualquier tipo de significación lingüística. Sin embargo conviene precisar que los motivos que están a la base de este método común son bien diferentes en unos y en otros. Por ejemplo, los dos pioneros del análisis en Inglaterra, G.E. Moore y B. Russell aplicaban el método analítico desde presupuestos diversos. Lo mismo sucede con la concepción del análisis de L. Wittgenstein que difiere notablemente de aquella elaborada por los positivistas lógicos del Círculo de Viena y de sus discípulos en el movimiento americano del empirismo lógico. Entre los autores contemporáneos están aquellos que sobre todo en Oxford descubren un criterio de significación en el seno del mismo lenguaje ordinario en su uso contextual y aquellos que opinan que el análisis comporta la búsqueda de un lenguaje ideal. Mientras que para unos el papel de la filosofía se ha de reducir a su dimensióm analítica, para otros el análisis es un método propedéutico indispensable pero no único o exclusivo, ya que la filosofía comprende otra serie de dimensiones igualmente importantes en la vida humana tales como la dimensión metafísica, la dimensión de libertad, de ultimidad, de búsqueda de lo de algún modo Absoluto. La corriente analítica se presenta así como una tradición filosófica en la que confluyen tendencias bien diversas y autores con diferentes presupuestos filosóficos. Por esta razón no se en-

cuentra una posición unánime en relación con relación a los temas que aquí se exponen. En los inicios de la filosofía analítica se advierte un desinterés respecto de Dios y de las aserciones religiosas, ya que éstas van más allá de los límites del lenguaje. Ahora bien esto no quiere decir que todos los autores adopten una postura agnóstica o un ateísmo práctico aunque, de hecho, la mayoría de ellos profesan formas diversas de ateísmo.

Por otra parte, se ha de tener en cuenta la herencia empirista y criticista para comprender el desafío que la filosofía analítica plantea a la teología. Se explica la reacción contra toda forma de teología natural si se tiene en cuenta la presencia en el ámbito teológico inglés de los s. XVIII y XIX de ciertas formas decadentes de teología escolástica (la teología psíquica de Clarke y Paley o la teología racional neo-hegeliana racionalista y panteísta, entre otras). Desde aquí se entiende la reacción del análisis contra cualquier forma de metafísica y de teología, y en general, contra cualquier pretensión de aplicar las categorías analíticas a una realidad meta-sensible y meta-lingüística.

## 1.3. El neopositivismo y la reducción de la significación a la designación descriptiva

Con la filosofía del lenguaje en su versión neopositivista se pone en cuestión no sólo un aspecto esencial de la antropología filosófica como horizonte de la antropología teológica sino además el mismo contenido racional y por ello la capacidad de las aserciones de fe para expresar la verdad revelada. A pesar de la evolución que ha sufrido el criterio neopositivista en sus diversos representantes y direcciones, éste se ha mantenido básicamente el mismo: el criterio *empirista*. Según este criterio una proposición no tiene sentido más que cuando comporta una referencia a una experiencia empírica o al menos contestable fácticamente. Es claro que según este criterio sólo tienen sentido las proposiciones sintéticas empíricas:

> «En cuanto empiristas exigimos que el lenguaje de la ciencia se restrinja de esta manera: exigimos que los predicados descriptivos y a partir de ellos las proposiciones sintéticas no sean admitidas más que aquellas que tengan alguna conexión con las observaciones posibles» [37].

---

[37] CARNAP, R.: *Testability and Meaning*, II. New Haven, Graduate Philosophy Club, Yale University, 1954, 33.

A lo largo de este siglo, el neopositivismo ha forjado otros criterios de sentido pero siempre en la misma dirección (verificabilidad, fisicalismo, falsificabilidad). Ello se debe en los países de lengua inglesa al predominio del empirismo lógico y al moderno desarrollo de la lógica. Sus descubrimientos han conducido a una comprensión del tema mucho más amplia de lo que permitía el dominio de las tradicionales concepciones aristotélicas. Además en estos años se asiste a un creciente interés por el lenguaje, ya que en las palabras y en las proposiciones los pensamientos sobre el mundo se expresan y se hacen accesibles[38]. Unido a ello está el auge del *fisicalismo*. Este término se debe a Otto Neurath quien lo propuso en el año 1931 como el núcleo epistemológico del Círculo de Viena. Fisicalismo significa el uso unitario del lenguaje de la física para toda formulación científica y al mismo tiempo la imposibilidad de rebasar el lenguaje de la ciencia ni siquiera para fundar en algo extralingüístico su significado[39]. De este modo se llega al predominio de la explicación *naturalista* del lenguaje, propuesta por el positivismo lógico y defendida por Bertrand Russell[40]. Apremiado por la psicología behaviorista, este autor describe el lenguaje en términos de una interacción causal entre el organismo y su medio. Desde este punto de vista, las leyes de la lógica, están, en última instancia, fundamentalmente relacionadas con las leyes de la física. Las palabras habladas son sucesos físicos producidos en los órganos del lenguaje y tienen una disposición semejante en el tiempo. Las palabras escritas son marcas

---

[38] Es un tópico común decir que las obras clásicas en las que se desarrollan y concentran los tres factores señalados son el *Tractatus logicus-philosophicus* de Wittgenstein (1922), la *Logical Syntax of Language* de Rudolf Carnap y el libro *Language, Truth and Logic* de Alfred. J. Ayer (1935). Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza; CARNAP, R.: *Logical Syntax of Language*. Londres 1959, Routledge and Kegan Paul; AYER, J.: *Language, Truth and Logic*. Londres 1958, V. Gollancz. El influjo de estas tres obras en la configuración del positivismo lógico ha sido indudable. Así se explican los primeros escritos positivistas, tales como el citado de Rudolf Carnap, en los que se mantenía que el lenguaje ideal universal era el de la física. El objetivo era la unidad de la ciencia y ello significaba expresar todo el conocimiento científico en un solo lenguaje. Incluso el lenguaje sobre las personas, por ejemplo, en psicología y en sociología, debía ser reducirse al lenguaje universal de la física.

[39] Una explicación más detallada del fisicalismo se encuentra en KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. Madrid 1966, Taurus, 180-193. Según este autor, el fisicalismo defiende que las proposiciones de la psicología son traducibles a enunciados sobre lo físico. Para él, el verdadero problema del lenguaje «fisicalista» unitario «se halla en si con él puede representarse también el campo de lo anímico; versa sobre la posibilidad de traducción de los enunciados psicológicos a enunciados sobre estados y procesos corporales». Cfr. *Ibidem*, 180-181.

[40] Cfr. RUSSELL. B.: *An outline of philosophy*. Londres, 1948, George and Unwin. 46-60.

físicas sobre el papel y tienen una disposición semejante en el espacio. En cada caso, según Russell, esta disposición copia o representa la estructura de algún hecho del mundo físico. El significado de las palabras es la respuesta que producen en el oyente, lo que viene a ser análogo al reflejo condicionado de un animal. Nada de extraño que Russell sea capaz de extraer de su teoría la conclusión de que el lenguaje y, en consecuencia, el conocimiento haya de restringirse al mundo físico:

> «Me inclino a pensar que pueden extraerse conclusiones metafísicas bastante importantes, aunque más o menos escépticas, partiendo de sencillas consideraciones sobre la relación entre el lenguaje y las cosas. Una frase hablada consiste en una serie espacial de fragmentos de materia. Así pues, no es sorprendente que el lenguaje pueda representar el curso de los acontecimientos del mundo físico; puede, de hecho, hacer un mapa del mundo físico, preservando su estructura de una forma más manejable, y puede hacerlo porque está formado por acontecimientos físicos. Pero si hubiese un mundo como el postulado por el *místico*[41] tendría una estructura diferente a la del lenguaje y no podría por tanto ser descrita verbalmente»[42].

En los inicios de la filosofía analítica el análisis lógico del lenguaje ocupa un primer plano de tal manera que se da una tendencia predominante a buscar la forma lógica subyacente y universal presente en todo lenguaje, incluso en el ordinario para elucidar así el significado de una expresión lingüística, enmascarado no pocas veces a causa de su inexactitud y de sus muchas deficiencias lógicas. Este método es el preferido por R. Carnap, ya que a menudo los problemas filosóficos descansan en un análisis insuficiente y superficial de la función de determinadas expresiones lingüísticas. Así, por ejemplo, a veces, se interpretan los imperativos y los juicios de valor por analogía con las proposiciones declarativas. Se suele considerar el «Círculo de Viena» como el punto de partida del neopositivismo[43]. Como fundador cabe considerar a Moritz Schlick aunque el estudio de la relación entre lenguaje, lógica y metafísica se encuentra más desarrollada en autores como R. Carnap y A. Ayer. Los neopositivistas coinciden en las líneas fundamentales epistemológicas que subyacen a la cuestión del significado del lenguaje

---

[41] Russell utiliza el término *mystic* de una forma muy general e imprecisa para señalar a quien sostiene una creencia religiosa o a quien cree en una realidad que de algún modo trasciende al mundo físico. Cfr. Mc Quarrie, J.: *God-Talk. El análisis del lenguaje y el lenguaje de la teología. op.cit.*, 69.

[42] Russell, B.: *An Outline of philosophy. op.cit.*, 275.

[43] Cfr. Kraft, V.: *El círculo de Viena. op.cit.*, 7.

religioso y metafísico en general. El conocimiento científico es delimitado por la filosofía empírica de la siguiente manera: los términos empleados en las ciencias, siempre que no sean términos formales de la lógica o de la matemática, han de ser términos con un correlato empírico último. Todas las afirmaciones científicamente aceptables tienen que ser fundamentables desde un punto de vista estrictamente lógico o empírico[44].

### 1.3.1. *A. Ayer y el positivismo lógico*

A. Ayer presenta las tesis centrales del llamado positivismo lógico o empirismo lógico, como una variante dentro del marco general de la filosofía analítica de carácter positivista. Según Ayer, el análisis lingüístico consiste en la aplicación del principio de verificación a las proposiciones no empíricas para mostrar cómo las proposiciones metafísicas carecen de sentido, o sea, de significado. En esta rígida concepción verificacionista no hay lugar para una fundamentación ni de los enunciados teológicos ni de las proposiciones éticas. En cuanto a estas últimas, Ayer les niega un significado referencial (no designan ni constatan ningún hecho), aunque no existencial (emotivo):

> «No existe modo alguno para determinar la validez de un sistema ético, y de hecho, no tiene sentido, preguntarse si un sistema ético es verdadero. En estas condiciones lo único que nos podemos preguntar es cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo determinado y aquello que les mueve a adoptar precisamente tales hábitos»[45].

El valor de las críticas de Ayer a la ética, a la metafísica y a la teología descansa principalmente en el hecho de haber demostrado que los enunciados de dichas disciplinas son diferentes a las proposiciones de la ciencia y de la experiencia cotidiana. Ayer reconoce que es poco satisfactorio decir que algunas expresiones son proposiciones significativas y el resto son pseudoproposiciones sin sentido a partir de una división neta entre expresiones informativas y emotivas. En vez de establecer por adelantado qué clase de enunciados son los que pueden considerarse como significativos, la filosofía del lenguaje debe llevar a cabo la tarea de investigar las diferentes clases de lenguaje, su uso y el significado que puede asignárseles. Ahora bien esta investigación

---

[44] Cfr. KRAFT, V.: *El círculo de Viena. op.cit.*, 101-130.
[45] AYER, A.: *Language, Truth and Logic.* Londres 1958, V. Gollancz, 107.

analítica aplicada a enunciados teológicos como «Dios existe» le lleva a concluir que:

> «Si la frase "Dios existe" no implica nada más que el hecho de que ciertos tipos de fenómenos tienen lugar según una cierta sucesión, afirmar la existencia de un dios equivale simplemente a afirmar que se da una cierta regularidad en la naturaleza; pero ningún hombre religioso admitiría que eso es todo lo que se afirma»[46].

Desde otra perspectiva, el interés de los analistas por el lenguaje moral que describe ciertos fenómenos de la ética, lleva a otros autores (en la línea de R.M. Hare) a estudiar la estructura lógica del discurso ético. Hare descubre en los términos éticos (tales como «bueno», y «deber») una función prescriptiva[47]. Se usan para expresar juicios de valor e influir en la conducta propia y ajena. La lógica del discurso ético puede incluirse en nuevas dimensiones de significación tales como las imperativas o las prescriptivas, dimensiones no reductibles al rígido verificacionismo neopositivista. Ya en los años cincuenta positivistas no tan rígidos como, p.ej., Hempel, se dieron cuenta de que tal criterio empirista-naturalista-verificacionista tenía los días contados. La crítica a la consideración naturalística del lenguaje es la misma que se puede hacer a cualquier tipo de naturalismo reduccionista, a saber, que procede por medio de una abstracción unilateral. Russell está en lo cierto al llamar la atención sobre el hecho de que las palabras y las frases pueden analizarse como entidades físicas en correlación con los hechos del mundo. Pero lo distintivo de estas expresiones es su aspecto intencional, o sea, el hecho de que son portadoras de comprensión y comunicación en el seno de una comunidad lingüística. Esta crítica a la teoría naturalística del lenguaje, por lo demas, aceptada en la actual filosofía del lenguaje permite comprender el reduccionismo de la tesis clásica del positivismo lógico cuando afirmaba que las proposiciones informativas y significativas se restringían al mundo físico y que las proposiciones que pretenden decir algo más allá de de los *sense-data* carecen de sentido.

### 1.3.2. *Presupuestos de la reducción de la significación lingüística*

El positivismo lógico ha formulado diversas objeciones al sentido y valor cognitivo de un lenguaje sobre Dios. Michel Combès las presenta de un modo claro y sistemático.Una de ellas es la siguiente. La significación

---

[46] *Ibidem*, 115.

[47] Cfr. HARE, R. M.: *The Language of Morals*. Oxford 1964, Oxford University Press, cap. 4.

se acota en el horizonte de la *designación descriptiva*. Así, si se formula la proposición: «este árbol es verde», se hace una descripción, al colocar el sujeto «árbol» dentro de la clase «verde». Cuando la existencia se predica de un individuo, el término predicado funciona, en realidad, no en razón de la mera descripción del individuo sino en razón de la dimensión descriptiva que la designación del individuo comporta. Aplicada esta reducción (de la *designación* a la *descripción*) al caso de Dios, cuya descripción es imposible, se concluye la carencia de significación de cualquier término predicado de El:

> «si definimos a Dios como el Uno, el Ser, el Bien, el Verdadero, la frase "Dios existe" se convierte en una frase desprovista de sentido precisamente porque no son conceptos descriptivos»[48].

Roig Gironella dirige, por su parte, una crítica a la crítica expresada por M. Combès, ya que para el teólogo francés:

> «el primer punto de la crítica es que todo este andamio filosófico está apoyado en el requisito de un dualismo entre lo "existente perceptible" y el "dominio significante" de estructuras lógicas formando así dos reinos incomunicables»[49].

Este supuesto neopositivista supera la mera experiencia, la mera comprobación o la mera verificación. Es conocido que el neopositivismo se hace fuerte en el llamado principio de verificabilidad. Pero debería probar previamente cómo ha verificado su principio de verificabilidad. Si se responde que no se requiere una verificación para este caso único, tendría que demostrar por qué ello es así. Como puede verse, la salida del impasse neopositivista reclama una ampliación de la noción de experiencia. Por otra parte, la tesis naturalística supone una lógica ideal y universal del lenguaje. Muy pronto en la *Cambridge-Oxford Philosophy* comenzaron a preguntarse: ¿la lógica es una y unívoca para todo tipo de lenguaje?, ¿el lenguaje es uno o multiforme? F. Ferré opina que Ayer tiene razón cuando sostiene que el lenguaje del místico no ofrece ninguna información acerca del mundo exterior. Pero, como el

---

[48] Cfr. COMBÈS, M.: *Le langage sur Dieu, peut-il avoir un sens?* Toulouse 1975, Publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail. Assoc. Publi. Univ., vol 24, 50.

[49] ROIG GIRONELLA, J.: «Significación y designación ante el análisis lógico del lenguaje y ante la analogía». *Espíritu* 25 (1976) 54.

Puede verse del mismo autor: «¿Qué sentido tiene el lenguaje sobre Dios ante el Análisis lógico del lenguaje?». *Giornale di Metafisica* 31 (1976) 23-54.

mismo Ayer reconoce, este lenguaje habla de un *plus,* de un *and more.* Ferré se propone mostrar en su obra que las conclusiones escépticas del positivismo lógico no proceden de un examen imparcial de la lógica del lenguaje, sino de asumir arbitrariamente que una determinada clase de lenguaje tiene un carácter paradigmático[50]. O, dicho en otros términos, provienen de la asunción de proposiciones naturalistas que resultan ser ellas mismas de una clase metafísica definida. Por tanto, el positivismo lógico, tan lejos de acabar con la metafísica, cuenta con sus propios presupuestos metafísicos. Ello se evidencia, por ejemplo, en el caso del famoso principio de verificación.

> «El hecho es —argumenta John Wisdom— que el principio de verificación es una proposición metafísica, una proposición "fracasada" si puede permitírsenos la expresión»[51]

Para el análisis *verificacionista,* el lenguaje es esencialmente un instrumento destinado a comunicar hechos y a establecer convenciones verbales. En este lenguaje se cuenta con dos tipos fundamentales de proposiciones: analíticas y sintéticas. Podría decirse que las analíticas forman el esqueleto y las sintéticas, la carne del mismo. La función sintética es considerada en esta lógica como la principal y determinante, como lo reconoce B. Russell:

> «la primera tarea del lenguaje es afirmar o negar un estado de hechos»[52].

Según el positivismo lógico, existe un criterio para distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas. La verdad o el error de las primeras no presenta ninguna relación con la experiencia, pero se determina mediante el examen de los términos implicados en el juicio. La verdad o el error de las segundas se determina en relación a su correspondencia con la experiencia sensible. Además, puesto que los juicios analíticos pueden derivarse de las verdades de la lógica o de las relaciones entre ideas y los juicios sintéticos son capaces de afirmar o negar un estado de hechos posibles, el análisis verificacionista reduce a este binomio (analíticas/ sintéticas) cualquier posibilidad de significación lógica. Ahora bien, en este contexto verificacionista la *significación* se

---

[50] Cfr. FERRÉ, F.: *Language, logic and God.* Londres 1962, Hasper and Row.

[51] WISDOM, J.: *Philosophy and Psychoanalisis.* Oxford University Press 1953, 245.

[52] RUSSELL, B.: «Introducción al Tractatus de Wittgenstein», en WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus.* Madrid 1987, Alianza. Traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 185-197.

comprende como *equivalencia lógica,* es decir, como correlación de los elementos de la proposición con los elementos de un estado de hechos (*fact*):

> «La verificación se realiza al comprobar la conformidad de un hecho predicho con uno observado. Del hecho a verificar se deduce una consecuencia observable y ésta se compara con el hecho a observar efectivamente»[53].

Con lo cual aparece uno de los límites del análisis verificacionista*: la concepción unívoca del fact.* La fenomenología descubre hechos bien diversos (hechos matemáticos, morales, físicos,etc). En cambio, en el análisis verificacionista se reduce la variedad fenomenológica a la sola facticidad fisicalista. Aplicando este presupuesto (no fáctico ni verificable) se limita la extensión de lo fáctico a la serie de juicios relativos a la experiencia sensible. Con ello se introduce *velis nolis* un juicio de valor (*meta-empírico, metafísico*). He aquí la paradoja y el círculo vicioso de la lógica verificacionista: la imposibilidad de verificar el principio de verificación, ya que éste, en cuanto tal, no es ni una proposición analítica ni una sintética. Es, en el fondo, la misma paradoja que se advierte al final del *Tractatus* y que el mismo Wittgenstein trató de resolver con su obra *Investigaciones Filosóficas.*

## 1.4. El ocaso del verificacionismo: L. Wittgenstein

L. Wittgenstein sitúa el análisis lingüístico como el tema principal de su incansable reflexión. En ella ocupan un puesto central las expresiones valorativas, sean éticas, religiosas o estéticas[54]. En un principio Wittgenstein fue considerado, sobre todo, por Russell y el Círculo de Viena como un positivista lógico. Wittgenstein propició esta interpretación al sostener en el prefacio del *Tractatus* que consideraba la verdad de los pensamientos expuestos en su libro como intocable y definitiva. Pero, como el mismo Wittgenstein reconoció, la parte más importante de su

---

[53] KRAFT, V.: *El círculo de Viena. op.cit.*, 137.

[54] Esta es una de las tesis que sostiene C. Barrett en su brillante exposición en torno a la ética y la creencia religiosa en Wittgenstein. BARRETT, C.: *Etica y creencia religiosa en Wittgenstein.* Alianza Universidad, Madrid 1994, 13. En esta obra sostiene Barrett que cada vez hay más comentaristas que enfocan la exposición del *Tractatus* desde el punto de vista ético. Aún reconociendo que muchos de estos comentaristas han ido más lejos que el propio Wittgenstein, la preocupación por el sentido y función de las expresiones valorativas es constante en Wittgenstein.

obra era la no escrita[55]. Así lo interpretan comentaristas como Pears, Sherry, Philipps, Anscombe, Barrett, Rhees, entre otros[56]. En la obra de Wittgenstein se advierte una desproporción entre la atención prestada a la ética y la creencia religiosa en el primer y segundo período de este autor. El primer período está presidido por la ética. De las tres fuentes para este período, *Notebooks* 1914-1916, *Tractatus* y *Conferencia sobre Etica (Lectures on Ethics)* (1929), apenas hay referencias a la creencia religiosa en los *Notebooks*, unas pocas en el *Tractatus* y una mención en la conferencia. Es verdad que muchas cosas que dice de la ética pueden aplicarse a la creencia religiosa, pero de lo que trata explícitamente es de ética. Por este motivo Janik y Toulmin opinan que Wittgenstein abandonó en su segundo período las consideraciones iniciales sobre la ética y la creencia religiosa[57]. Otros autores como W.D. Hudson, R. Rhees y D.Z. Phillips no están de acuerdo con este juicio, ya que no advierten cambios sustanciales en las ideas de Wittgenstein. En cualquier caso si algo resulta claro es que Wittgenstein tomó en serio las expresiones valorativas y, aún clasificándolas en el ámbito del sinsentido (*unsinnig*), reconoció a lo largo de su vida su función propedéutica para conducirnos al ámbito de lo místico, indecible por naturaleza pero presente y existente en la vida humana, como dimensión constitutiva del ser humano, cuya mostración se patentiza en las experiencias de valor absoluto[58].

---

[55] Así lo atestigua Wittgenstein en una carta a Ludwig von Ficker (recogida en el apéndice del compilador a las cartas de Wittgenstein a Paul Engelmann) y de las memorias del propio Engelmann Del *Tractatus* dice el filósofo de origen austríaco «El libro tiene sentido ético En una ocasión pensé en incluir en el prefacio una frase, que finalmente no añadí, pero que voy a transcribirte porque quizá sea una clave (del libro) para tí Entonces quise escribir mi trabajo consta de dos partes la que aquí se somete a consideración y la formada por todo lo que no he escrito Y es precisamente esa segunda parte la más importante Te recomiendo leer el prefacio y la conclusión, puesto que constituyen la expresión más inmediata de su sentido» Cfr *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, 143-4, tomado de BARRETT, C *op cit.*, 15-16

[56] Cfr PEARS, D *Wittgenstein* Londres 1971, Fontana-Collins (Ed cast , Wittgenstein Barcelona 1972, Grijalbo), SHERRY, P *Religion, Truth and Language-Games* Londres 1977, McMillan, RHEES, R (comp ) *Recollections of Wittgenstein* Oxford University Press 1984, BARRETT, C *op cit* 16

[57] Cfr JANIK, A , TOULMIN, S *Wittgenstein's Vienna* Londres 1973, Simon and Schuster trad castellana *La Viena de Wittgenstein* Madrid 1983, Taurus 232-238

[58] Cfr *Tractatus logico-philosophicus* Madrid 1987, Alianza Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 6. 522 En la *Conferencia sobre Etica* concluye «Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría» Cfr *Conferencia sobre Etica*, 43 En CSE además de la experiencia del asombro ante la existencia de algo, calificada en el Tractatus como «lo místico» (Cfr Tractatus 6 44), Wittgenstein menciona otras dos sentirse absolutamente seguro y sentirse absolutamente culpable CSE 38-39.

### 1.4.1. *La lógica del lenguaje en L. Wittgenstein*

El *Tractatus logico-philosophicus* significa un paso decisivo en la filosofía analítica. En él se aborda la cuestión de los límites del lenguaje, expresión del pensamiento[59]. La cuestión de la verdad se resuelve por medio de una concepción del lenguaje como representación isomórfica entre las proposiciones elementales y los hechos del mundo[60] El problema del sentido de una proposición, por su parte, se aclara a través del análisis de la forma lógica de la proposición en sí, independientemente de la respuesta a la cuestión de la verdad. Con ayuda de la lógica de las funciones de verdad se puede reducir una proposición a las proposiciones elementales contenidas en ella. En el *Tractatus* Wittgenstein emplea de modo ejemplar la técnica de la construcción lógica para la adquisición de una figura (*Bild, picture*) de la estructura del mundo. El mundo, en cuanto hecho complejo, puede claramente dividirse en hechos atómicos simples. El atomismo del *Tractatus* consiste en postular estos hechos más simples (atomismo lógico). Wittgenstein establece así un criterio lógico del sentido del lenguaje:

> «Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Cabe, pues, comprenderla sin saber si es verdadera.) Se la comprende si se comprenden sus partes integrantes»[61].

Al mismo tiempo se impone un criterio de sentido empírico. Hay que presuponer que todos los nombres de los que hace uso el lenguaje

---

[59] Cfr *Tractatus op cit*, 11

[60] Cfr WITTGENSTEIN, L *Tractatus logico-philosophicus* Madrid 1987, Alianza, 2 223 Se seguirá de ahora en adelante la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera

Una buena presentación general de las ideas filosóficas de Wittgenstein puede encontrarse en las colecciones de artículos de BLOCK, N I (ed ) *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein* Oxford 1981, Blackwell y en SHANKER, S G (ed ) *L Wittgenstein critical assessments,* vols I-IV Londres 1986, Croom Helm y en los ensayos de PITCHER, G *The Philosophy of Wittgenstein* Englewood Cliffs 1964, FOGELIN, R *Wittgenstein* Londres 1976, Routledge, PEARS, D *Wittgenstein* Londres 1971, Fontana Traducido al castellano en Barcelona 1973, Grijalbo, KENNY, A *Wittgenstein* Londres 1973, Allen and Unwin Traducido al castellano en Madrid 1974, Revista de Occidente, PRADES, J.L y SANFELIX, V *Wittgenstein mundo y lenguaje* Madrid 1990, Cincel Para una relación bibliográfica amplia y detallada resulta de gran utilidad consultar la recopilación de obras y estudios en torno a Wittgenstein realizada por DRUDIS-BLADRICH, R en *Bibliografía sobre L Wittgenstein Literatura secundaria (1921-1985)* Madrid 1992, Aporía

[61] WITTGENSTEIN, L *Tractatus logico-philosophicus op cit*, 4 024

llevan significados objetivos. Estas proposiciones sólo pueden tener la función de agrupar, a modo de representación (figura, pintura, *Bild*) nuevos estados de cosas a través de la combinación de los nombres[62]. Por ello la filosofía analítica ha recogido los criterios propuestos de un uso del lenguaje con significado, y uno tras otro los ha ido aplicando en orden a una crítica de la metafísica, y por consiguiente, también de las expresiones del lenguaje religioso. Para Wittgenstein la mayoría de las cuestiones y proposiciones de los filósofos descansan en el desconocimiento de la lógica del lenguaje. El análisis lógico del lenguaje es quien tiene que establecer los límites de las expresiones con significado. Hay que distinguir entre aquello que se puede decir y aquello de lo que hay que callar[63]. Pero aquí precisamente surge la pregunta siguiente: ¿cómo establecer una distinción entre aquello que significa algo y aquello que no significa nada sin recurrir a un criterio meta-empírico (metafísico)? Dándose cuenta de la dificultad planteada, el mismo Wittgenstein concluye la necesidad de ir más allá del programa del *Tractatus* y de ampliar el horizonte de la significación lingüística. Esta es la tarea que pretende llevar a cabo en las *Investigaciones Filosóficas*. La diferencia principal entre ambas obras citadas no consiste propiamente en el hecho de que mientras en la primera obra Wittgenstein considera un lenguaje ideal, en la otra recurre al lenguaje ordinario. En efecto, en el *Tractatus* Wittgenstein más que tratar de construir un lenguaje perfecto lo que pretende es determinar la forma lógica del lenguaje, presente en toda proposición pero inexpresable en el lenguaje[64]. La diferencia consiste más bien en la concepción de la *lógica* del lenguaje. La lógica del lenguaje se descubre a partir de una comprensión de la esencia de todo lo empírico y de todo aquello que se expresa *de hecho* en el lenguaje. Si en el *Tractatus* Wittgenstein emprende su propósito filosófico a partir de una búsqueda de la naturaleza esencial de las proposiciones elementales, en la obra siguiente los límites del lenguaje no se establecen de modo uniforme, ya que la variedad aceptada de formas de lenguaje impide a Wittgenstein hablar de una esencia común del lenguaje, objeto inútil de definición. Ahora prefiere hablar de diversos tipos de lenguaje:

> «En su primera teoría de las proposiciones fácticas, se consideraba ante todo la esencia, de modo que no concedía gran atención a las

---

[62] Cfr. *Ibidem*, 4.031.

[63] Cfr. *Ibidem*, 7.

[64] Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.002. Cfr. también *Tractatus*, 5.563.

diferencias existentes entre diversas categorías de proposiciones fácticas»[65].

En el *Tractatus* la lógica muestra los límites del lenguaje, ya que la forma lógica es para el lenguaje la condición de posibilidad de la representación y, por tanto, del sentido de la misma. En la obra siguiente, una vez abandonada la concepción representativa del lenguaje y admitida la variedad y multiplicidad de las formas y actos lingüísticos, los límites del significado lingüístico se encuentran en la posibilidad de usar válidamente según ciertas reglas los términos que aparecen en las diferentes formas de vida. En efecto, «el significado de una palabra es su uso en el lenguaje»[66]. «Hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida»[67].

### 1.4.2. *La preocupación analítica por expresar la inefabilidad del Misterio*

Una de las preocupaciones centrales de Wittgenstein fue siempre la de *expresar lo inexpresable* que, tal y como él mismo confesaba a su querido amigo P.Engelmann responde a un intento desesperado de satisfacer la eterna instancia metafísica del hombre»[68]. Esta preocupación es constante en el filósofo austríaco y demuestra que él no era un agnóstico en el sentido de un agnosticismo cerrado al Misterio.Tampoco puede decirse que fuera un místico, al menos en el sentido cristiano

---

[65] PEARS, D.: *Wittgenstein. op.cit.*, 139 de la traducción castellana. Sobre los diferentes períodos en el pensamiento de L. Wittgenstein puede resultar útil consultar PETERSON, D.: *Wittgenstein's early philosophy*. Londres 1990, Harvester; MALCOLM, N.: *Nothing is hidden: Wittgenstein criticism of his early thougth*. Oxford 1986, Blackwell; HINTIKKA, M.B. y J.: *Investigating Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell y HILMY, S.S.:*The later Wittgenstein*. Oxford 1987, Blackwell. Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)* 1992, UNED, 10 nota.

[66] WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*. I, 43. Oxford 1958, Blackwell, 20. El texto inglés dice así: «For a *large* class of cases —though not at all— in wich we employ the word "meaning" it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language».

[67] *Ibidem*, I, 23.

[68] Cfr. ENGELMANN, P.: *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford 1967, Bclakwell, 144. En alemán puede consultarse la obra: *Briefe*. Frankfurt 1980, Suhrkamp, 78. Por su parte, los traductores del *Tractatus* al español, Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, ofrecen la siguiente versión de las palabras del propio Wittgenstein: «Nada se pierde por no esforzarse en expresar lo inexpresable. ¡Lo inexpresable, más bien, está contenido-inexpresablemente-en lo expresado!». Cfr. WITTGENSTEIN, L: *Tractatus logico-philosophicus. op.cit.*, introducción, viii.

del término[69]. Su actitud hacia la religión, según Engelmann, era más bien de carácter ético: veía la vida como una tarea en la cual Dios aparecía como su sentido último. En este contexto se comprende la afirmación de Wittgenstein en una carta a propósito de una poesía de Ulhand:

> «Solamente si no se trata de expresar aquello que es inefable, entonces nada se pierde. Sin embargo aquello que no puede expresarse estará —inefablemente— contenido en aquello que se expresa»[70].

En la *conferencia sobre ética* expone mediante diversas comparaciones la imposibilidad de hablar con propiedad sobre ética y la necesidad de tener que callar para no desvirtúar la especificidad de la ética. En esta obra repite la misma observación a propósito del lenguaje religioso, cuyo objeto formal es la experiencia religiosa. Nuestro autor reitera lo impropio que resulta el lenguaje usual para reflejar lo vivido en este tipo de experiencia. A. Tornos señala a este respecto:

> «Tres son los aspectos más importantes, a mi parecer, del tratamiento de lo religioso en esta conferencia de Wittgenstein: las experiencias que él enumera como prototípicas de la relación con lo absoluto; el terminante rechazo que expresa de la posibilidad de traducir el lenguaje en que ellas suelen enunciarse a un lenguaje lógicamente disciplinado como el de las ciencias, y el respeto cuasi-sagrado con el que, a pesar de todo, se refiere al tema»[71]

Este paradójico intento de *expresar lo inexpresable* caracteriza a la filosofía y a la teología y así se comprende que Wittgenstein sitúe en ese ámbito la dimensión de lo que él llama *lo místico:*

> «La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como —todo— limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico»[72].

Pero, ¿qué entiende Wittgenstein por «lo místico»? Según Hudson, el contenido de lo «místico» wittgensteiniano es doble:

---

[69] El 22.6.12. escribía Wittgenstein a Russell: «Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiere decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar mucho: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la Sorge (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte de Fausto)». Cfr. REGUERA, I.: «Wittgenstein 1: la filosofía y la vida». *Teorema* 1981, 281.

[70] *Ibidem*, 7.

[71] TORNOS, A.: «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein». *Pensamiento* 181, vol. 46 (1990) 29.

[72] Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus.* op.cit, 6. 45.

«En primer lugar están las reglas del significado que constituyen su propia filosofía del significado y que... están más allá de aquello que se puede decir significativamente. Diciendo que "lo místico" en este sentido "se muestra a sí mismo" puede ser que haya querido decir que la reflexión sobre el lenguaje nos lleva a ver que estas reglas son las condiciones de su significado. En segundo lugar, "lo místico" es metafísica, teología, ética, etc.»[73].

Thomas McPherson, por su parte, compara las últimas páginas del *Tractatus* con la obra de Rudolf Otto *Lo Santo*. Para Wittgenstein las cuestiones referentes al *porqué* del mundo, observa McPherson, son bien diferentes a aquellas que hablan acerca del *cómo* del mundo. A las primeras no se puede responder con palabras. La respuesta a la cuestión del problema de la vida llega cuando se reconoce que cuestiones de este tipo no se pueden plantear de modo intelectivo. Ahora bien, en este punto las conclusiones de Wittgenstein y R. Otto son bien diferentes. La dirección del pensamiento de Otto a partir de este punto seria diferente. Donde Wittgenstein termina él empieza. Para Wittgenstein las religiones primitivas muestran la inconsistencia de la religión que plantea cuestiones para las que no hay respuesta. En cambio, para Otto descubrir que en la religión se plantean cuestiones a las que no es posible responder satisfactoriamente supone, en cierto modo, captar el sentido de la religión[74]. En sus escritos publicados, Wittgenstein sólo emplea cuatro veces el término «místico»: tres veces en el *Tractatus* y una en los *Notebooks*[75]. Sea cual

---

[73] HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgenstein.The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief.* Londres 1968, 27.

[74] Cfr. MCPHERSON, T.: «Positivism and Religion». *Philosophy and Phenomenological Research* XIV (1954), 319-331.

[75] Cfr. «No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea» (*Tractatus* 6.44); «El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico» (*Tractatus* 6.45); «lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (*tractatus* 6.522). En Noteboooks «lo místico» se presenta como la maravilla (Wunder) milagrosa y sorprendente de que haya un mundo. Cfr. *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1961, Basil Blackwell, 20.10.16., 86. Traducción castellana.*Diario filosófico*. Barcelona 1982, Ariel. En este contexto afirma nuestro autor: «El impulso hacia lo místico proviene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hubieran recibido respuesta, nuestro problema no se habría rozado lo más mínimo. Por supuesto que, en ese caso, ya no quedaría pregunta alguna, y esa es la respuesta». *Noteboooks., op.cit.,* 51. C. Barrett expone de forma amplia y pormenorizada la noción de «lo místico» en Wittgenstein en el capítulo que dedica a este tema en su obra, ya citada y encomiada que lleva por título: *Etica y creencia religiosa en Wittgenstein*, capítulo 4. «Lo místico», 109-133. Allí señala cómo la noción de lo místico está íntimamente ligada con la noción de Dios wittgensteiniana, que, pese a no ser ni tradicional ni ortodoxa contiene algunos elementos de la noción tradicional, tanto filosóficos como teológicos. Cfr. BARRETT, C. *op.cit.*, 109-110.

sea la interpretación de *lo místico* en la obra de Wittgenstein, él descubre la paradoja de tener que expresar lo inexpresable sin que tal paradoja comporte un absurdo. Esta tensión paradójica recuerda aquella, ya presente en la tradición patrística, que permitía comprender el carácter *paradójico* —en el sentido kierkegaardiano— del fenómeno religioso. Desde esta óptica aquellas expresiones que parecen carentes de sentido, en realidad, tienen sentido cuando lo ocultan a los ojos del mundo, remitiendo de modo intencional al ámbito de lo sobrenatural. Desde esta clave se comprende por qué Wittgenstein, al calificar a las proposiciones de la ética y de la religión como carentes de sentido (*unsinnig*) no las rechaza como absurdas (*Bedeuntungslos*). Más aún, trata de salvar su peculiar sentido, emparentado con el sentido del mundo (*der Sinn der Welt*):

> «Carecen de sentido, no pueden decir nada, son indecibles, y también son sinsentidos. No representan figurativamente nada; no muestran nada, ni siquiera el simbolismo, es decir, un signo con significado. No puede atribuirse significación alguna a sus signos, y por tanto éstos no pueden ser símbolos. Son "sin sentidos". No son, sin embargo, sinsentidos, es decir, absurdos en su acepción más corriente, como lo son los galimatías o las proposiciones sin significado (*bedeutungslos*). Se manifiestan a sí mismas (*zeigt sich*) (TLP 6.522). Lo que eso quiera decir tampoco está muy claro. Quizá no pueda clarificarse y eso forme parte de su naturaleza. Por el momento hemos llegado a la conclusión de que las seudoproposiciones "sinsentido" no representan figurativamente nada y menos aún dicen algo del mundo. Pero manifiestan algo, pese a su incapacidad para decir algo»[76].

Wittgenstein niega que pueda equipararse el discurso ético y religioso al fáctico. Pero ello no implica la negación del mundo del sentido o del mundo del valor que las pseudo-proposiciones de los lenguajes ético y religioso pretenden afirmar[77]. Lo ético es inexpresable, no se puede decir, se muestra y, por tanto, entra en el terreno de lo místico. Lo místico se muestra a sí mismo pero siempre como ámbito trascendental. El carácter esencialista de la teoría del lenguaje del *Tractatus*, unido a la falacia descriptivista, tomada como presupuesto en la teoría pictórica de la proposición no permite expresar nada más acerca del sentido y valor de aquello que el lenguaje ético y religioso pretende

---

[76] BARRETT, C.: *op.cit.*, 40.

[77] Cfr. MALCOLM, N.: *Wittgenstein*, en The Encyclopedia of Philosophy. Londres 1967, Collier, vol. 8, 333. Esta misma idea la expone F. Martínez Díez en su estudio sintético del lenguaje religioso y ético en Wittgenstein. Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, F.: «El pensamiento de L. Wittgenstein sobre el lenguaje religioso y ético». *Studium* 15 (1975) 463-490.

manifestar. Con todo, en el *Tractatus* se refleja la tensión paradójica que conduce propedéuticamente al ámbito de lo de algún modo Absoluto. Esta tensión se recoge en la experiencia del límite como límite, cuya condición de posibilidad es la presencia atemática y trascendental de aquello que está más allá del límite. No en vano sostiene Wittgenstein que el sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico. Más aún, desde el análisis lingüístico, al intentar establecer los límites de lo que se puede decir, hay que suponer una cierta expresabilidad de lo que está más allá del límite. De lo contrario no tendría sentido hablar del límite como límite. Desde esta perspectiva, se puede ver que el final del *Tractatus* abre una puerta al ámbito del Misterio y muestra la función analítica no sólo terapéutica sino también propedéutica que caracteriza a las expresiones de los lenguajes estético, ético y religioso. Es verdad que estos tipos de lenguaje no dicen nada desde un análisis representacionista, pero sí indican (son como un ín-dice), conducen intencionalmente hacia un nuevo ámbito de significación, esencialmente diverso del ámbito de la finitud, pero presente atemáticamente en la experiencia de la finitud. Esto es lo que parece sostener el mismo Wittgenstein cuando se pregunta:

> «¿Cómo es posible siquiera que tenga noción del infinito, si sólo veo siempre un número finito de cosas? Lo infinito no es un número, una magnitud. Lo infinito me es dado intencionalmente ya en la experiencia de lo finito. Precisamente porque experimento lo finito como finito, por eso veo la posibilidad de otras experiencias finitas. Y tal posibilidad no tiene un final preciso... La experiencia como vivencia de los hechos me proporciona lo finito; los objetos contienen lo infinito. Naturalmente no como una magnitud opuesta a la experiencia finita, sino intencional»[78].

### 1.4.3. *Los problemas gramaticales de la teología*

En las lecciones del curso 1932-33 Wittgenstein aborda el problema del significado del término «Dios» en relación con la semántica de las expresiones éticas y estéticas:

> «Acerca de "Dios" —señala Moore— su principal argumento parece que fue decir que esta palabra se usa en muchos sentidos *gramaticalmente*

---

[78] WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Bemerkungen*. Póstumo ed. por Rush Rhees. Frankfurt am Main 1964 (Suhrkamp Verlag) = Ludwig Wittgenstein, *Schriften* 4, 138, tomado de BRAND, G.: *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid 1987, 2 ed., 88.

diversos. El decía, por ejemplo, que muchas controversias sobre Dios podrían resolverse diciendo: "No uso la palabra en un sentido tal que tú puedas decir...", y que algunas religiones "tratan como significativas cosas que otras religiones tratan como carentes de sentido"» [79].

Refiriéndose a sentidos gramaticalmente diversos del término «Dios», Wittgenstein alude a diferencias no empíricas o accidentales sino a diferencias dentro del sistema de reglas en el cual los términos alcanzan un significado:

> «Quiero decir que tampoco aquí importan las palabras que se pronuncien o lo que con ellas se piensa, sino sólo la diferencia que tienen en distintas etapas de la vida. ¿Cómo puedo saber que dos hombres apuntan a lo mismo cuando cada uno de ellos dice que cree en Dios? Y lo mismo puedo decir con respecto a las Tres Personas. La teología que insiste en el uso de *ciertas* palabras y frases y prohíbe otras, no aclara nada (Karl Barth). Por así decirlo, manotea con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. La *praxis* da su sentido a las palabras»[80].

En las lecciones del año 1938 sobre religión, son tres las cuestiones fundamentales que Wittgenstein trata, según Hudson:

> «1. ¿Qué es necesario para poder aceptar una creencia religiosa?
> 2. La creencia religiosa, ¿es razonable o irracional?
> 3. ¿Qué diferencia se da entre quienes la aceptan y quienes no la aceptan?»[81].

Interesa aquí solamente la tercera cuestión, ya que tiene que ver con la cuestión del lenguaje religioso. En efecto, la aceptación de la creencia religiosa está en íntima relación con las imágenes que presenta

---

[79] MOORE, G.E.: «Wittgenstein's Lectures in 1930-33». *Mind,* LXIII-LXIV (1954-55) 312. reeditado en G.E. MOORE.: *Philosophical Papers.* Londres 1959, 273: «Where we say "This makes no sense" we always mean "This makes nonsense *in this particular game*"».

[80] WITTGENSTEIN, L.: *Observaciones.* México 1981, Siglo XXI, 149, tomado de TORNOS, A.: «La Filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein». *Pensamiento* 181, vol 46 (1990) 46. La obra citada consta de una recopilación de textos a cargo de von Wright, publicada en alemán con el título *Vermische Bemerkungen.* La segunda edición de esta recopilación es del año 1987.

[81] HUDSON, W.D.: «Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief», en *Talk of God.* Londres 1969, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. II (1967-1968), 37.

la creencia religiosa[82]. En este punto se plantean además los problemas gramaticales de las aserciones teológicas, ya que la tarea del teólogo consiste, según el filósofo de Viena, en mostrar la aplicación de las imágenes religiosas en el lenguaje y en la vida, aplicación que este autor llama *«teología como gramática»*:

> «Qué clase de objeto es una cosa: esto dice la gramática.(Teología como gramática)»[83].

Al margen de la discutida interpretación acerca de la enigmática afirmación wittgensteiniana, cabría decir que este autor considera que no pocos de los problemas teológicos son problemas gramaticales. Así lo hace notar Hudson, comentando el número 373 de las *Investigaciones filosóficas*:

> «Si la creencia religiosa es teísta, ello implicará un hablar sobre, o, a Dios y el participar en experiencias y actividades relacionadas con el juego de lenguaje que caracteriza a la forma de vida teísta. La teología es así a la creencia religiosa como una gramática a un lenguaje. La gramática de un lenguaje muestra su estructura lógica. Un lenguaje y su gramática no podrían existir independientemente uno de otro, pero elaborar o aprender la gramática es bien diverso de hablar un lenguaje... La gramática tiene que mostrarnos cuáles son las expresiones significativas en un lenguaje; la teología tiene que mostrarnos cuáles son las expresiones significativas en una religión»[84].

---

[82] Sobre las imágenes de las creencias religiosas, entendidas como expresiones figuradas, Wittgenstgein señala: «Quiero que quede bien grabado en VV, que un cierto mal uso característico de nuestro lenguaje atraviesa todas las expresiones éticas y religiosas. Todas estas expresiones parecen ser, prima facie, símiles. Parece, de esta suerte, que, cuando usamos la palabra correcto en un sentido ético, si bien lo que significamos no es correcto en un sentido trivial, es algo similar... Todos los términos religiosos parecen estar empleados, en este sentido, como símiles o alegóricamente. Porque cuando hablamos de Dios y de que él ve todo y cuando nos hincamos ante él y rezamos, todos nuestros términos y acciones parecen ser partes de una grande y elaborada alegoría, que lo representa como un un ser humano de gran poder cuya gracia tratamos de alcanzar, etc. Pero un símil debe ser símil de algo. Y si puedo describir un hecho por medio de un símil, debo también ser capaz de prescindir del símil y describir los hechos sin él. Ahora bien, en nuestro caso, apenas tratamos de prescindir del símil y enunciar los hechos que se nos presentan, advertimos que no hay tales hechos. Y así lo que al principio parecía ser un símil resulta ahora carecer de sentido». Cfr. TORNOS, A.: «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein». *Pensamiento* 181, vol 46 (1990) 31.

[83] WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona 1988, Crítica. I, 373.

[84] HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgesntein: The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief. op.cit.*, 59.

Hudson distingue además la tarea del teólogo de aquella del filósofo de la religión. Aunque para Wittgenstein ambos se ocupan de la creencia religiosa así como del uso de las imágenes y expresiones religiosas, Hudson piensa que el filósofo de la religión debe examinar y establecer las normas para el uso de tales expresiones e imágenes que el teólogo emplea en su articulación sistemática a la luz de la Revelación. Algunos teólogos han visto una cierta semejanza entre la concepción de la teología que admite Wittgenstein y la noción de teología presente en la obra de K. Barth. Ello se debe al hecho de que el lenguaje cristiano acerca de Dios tiene en sí mismo el criterio de su propia justificación y el significado de las palabras de la fe no son accesibles fuera del objeto al cual ellas se refieren. Señala al respecto Stuart C. Brown:

> «La concepción barthiana, según la cual el lenguaje de la "comunidad de fe" tiene sus propios criterios internos fue —y no nos sorprende que fuese así— desarrollada siguiendo las líneas trazadas por Wittgenstein»[85].

MacIntyre, por su parte, pone en relación el radical cambio en el método filosófico de Wittgenstein con el llevado a cabo por Barth en su teología:

> «En nuestra consideración de la religión no hay ni siquiera un punto a través del cual se pueda pasar del lenguaje no-religioso al lenguaje religioso. O se acepta la religión en sus propios términos o se la rechaza en bloque, no hay ningún otro modo de justificarla traduciéndola en otros términos. Este es el correlativo lógico del barthismo en teología»[86].

Phillips, en cambio, resuelve los problemas gramaticales de la teología de un modo *fideístico*. Phillips critica la apologética tradicional que según él busca inútilmente evidencias o razones para fundar la creencia religiosa, externas a la misma fe, y propone un criterio de coherencia interna dentro del juego de lenguaje característico de la fe cristiana. Haciendo caso omiso de la protesta de R. Hepburn, J. Hick y K. Nielsen, Phillips sostiene que:

> «Hay un lugar propio en el cual podemos decir estas cosas (las que afirman las proposiciones religiosas), que Dios es inefable, por ejemplo, pero este lugar está dentro de la fe religiosa.. Estas son expresiones

---

[85] Cfr BROWN, S C *Do Religious Claims Make Sense?* Londres 1969, Student Christian Movement Press, 67-68

[86] Cfr MACINTYRE, A «The logical Status of Religious Belief» en S TOULMIN, R W HEPBURN, A MACINTYRE (eds ) *Metaphysical Beliefs Three essays* Londres 1957, Schocken Books 169

religiosas, cuyo significado se ve por el papel que ejercen en la vida de los creyentes»[87].

Siguiendo las objeciones presentadas contra este autor por parte de Nielsen y Hudson, cabría decir que no existe un lenguaje religioso o teológico (en el caso de K. Barth) que pueda por sí sólo ofrecer un discurso religioso lógicamente autónomo en sentido absoluto[88]. En efecto, el lenguaje que usa la religión es el mismo que se usa en otros universos de significación. No se trata de un tipo especial de lenguaje sino más bien del lenguaje ordinario sujeto, eso sí, a un uso peculiar y característico. Por ello, parece que sería teológicamente más correcto y más cercano a la intuición profunda del mismo Wittgenstein decir que el uso o usos religiosos del lenguaje son suficientes para establecer la peculiaridad lógica de la creencia religiosa. En sintonía con Hudson, High sostiene que:

> «Apelar al "uso" del lenguaje para comprender y redescubrir el significado de nuestro lenguaje significa apelar a la común actividad lingüística de la vida humana en sus formas múltiples y mixtas»[89]

---

[87] PHILLIPS, D Z *Faith, Scepticism and Religious Understanding, in Religion and Understanding* Oxford 1967, D Z Phillips, 159 Para este autor no cabe una fundamentación de la razonabilidad presente en el acto de fe, ya que «la filosofía puede clarificar ciertos malentendidos acerca de ellas (las creencias religiosas) Puede mostrar la ingenuidad de ciertas objeciones a la religión, o que algunas llamadas creencias religiosas son supersticiosas Pero la filosofía no está ni a favor ni en contra de las creencias religiosas Después que ha buscado clarificar la gramática de tales creencias, su trabajo ha terminado Como resultado de tal clarificación, puede que alguno entrevea que las creencias religiosas no son lo que había estimado que eran Puede que deje de objetarlas, incluso aunque no crea en ellas Puede que algún otro encuentre que ahora es capaz de creer Puede que otra persona odie la religión más de lo que la odiaba antes de la clarificación filosofica Los resultados son impredecibles En cualquier caso, no son asunto de la filosofía» Cfr PHILLIPS, D Z «Creencias religiosas y juegos de lenguaje», en ROMERALES, E *Creencia y racionalidad* Madrid-Barcelona 1992, Anthropos-CSIC, 217 Desde esta perspectiva se torna bien difícil la posibilidad de una filosofía de la religión Es verdad que la filosofía no suscita ni fundamenta en cuanto tal la creencia religiosa, pero sí puede mostrar la razonabilidad de una adhesión intelectiva y volitiva a las diversas configuraciones del Misterio en cada una de las religiones Phillips parece olvidar o ignorar que la filosofía muestra que la dimensión de apertura a lo de algún modo Absoluto es constitutiva del ser humano en cuanto se presenta fenomenológicamente como una estructura esencial de la conciencia humana desde que el hombre es hombre Y esta dimension, expresada y vivida en las diferentes creencias religiosas, sí es asunto de la filosofía Así lo atestigua la amplia bibliografía actual en el campo de la fenomenología de la religión

[88] K Nielsen aborda la controvertida cuestión del fideísmo wittgensteiniano en su artículo «Wittgensteinian Fideism», publicado en la revista *Philosophy* 42 (1967), 191-209 y traducido con el título «El fideísmo wittgensteiniano» en la obra citada de E Romerales, 163-188

[89] HIGH, D M *Language, Persons and Belief Studies in Wittgenstein's «Philosophical Investigations» and Religious Uses of Language* Oxford 1967, Oxford University Press, 69

Estas formas se evidencian observando los modos cómo las personas viven en el mundo. Por esta razón los juegos de lenguaje no consisten meramente en gramática, reglas del juego y lógica interna, sino que incluyen además un elemento personal en relación con el mundo. En el marco de estas relaciones humanas se comprende lo que significa ser en el mundo religiosamente. High nota acertadamente que:

> «no hay ningún "lenguaje" específico y peculiar de la religión, sino que lo que hay son *"usos religiosos del lenguaje"*»[90]

Para entender en qué consisten estos usos religiosos del lenguaje, es preciso preguntarse qué quiere decir Wittgenstein cuando concibe la religión como una forma de vida (*Lebensform*). Esta expresión aparece sólo cinco veces en las *Investigaciones Filosóficas*[91], pero desempeña un papel fundamental. J.F.M. Hunter distingue cuatro posibles interpretaciones de esta expresión:

> «1. Una forma de vida es lo mismo que un juego linguístico.
> 2 Una forma de vida es un complejo de tendencias hacia comportamientos y conductas peculiares en la vida de cada uno
> 3. Una forma de vida es un modo de vivir, una moda, un estilo de vida, que comprende los valores, la religión, el trabajo, etc
> 4. Una forma de vida es algo típico de un ser viviente, "típico en el sentido que pertenece a éste de modo análogo al crecimiento o a la nutrición, como si fuera la complejidad orgánica que permite a los individuos adaptarse al ambiente o reaccionar ante éste de diversos modos"»[92]

Esta interpretación que a Hunter parece la más cercana al pensamiento de Wittgenstein, quizá sea en realidad la más lejana, ya que las lecciones de estética dan a entender que la forma de vida consiste en un estilo de vivir y pensar, en un peculiar modo de ser, en un complejo de actitudes existenciales fundamentales ante la vida. El ser humano, en cuanto animal que tiene *logos* comparte con sus semejantes una misma lógica, una misma forma de entender el mundo y de entenderse a sí mismo, una misma forma de relacionarse con los otros, que se mantiene por debajo de las diferencias socio-culturales. Este comportamiento común constituye la expresión más exacta de la idea de forma de vida

---

[90] *Ibidem*, 136-137

[91] WITTGENSTEIN, L *Investigaciones Filosóficas op cit*, I, 19, 23, 241 y II,I, II, XI

[92] HUNTER, J F M «Forms of Life» in Wittgenstein's Philosophical Investigations» *The American Philosophical Quarterly* V (1968) 233-235

subyacente al lenguaje. Si la religión es una forma de vida, en ella se manifiesta toda la realidad por medio del sentido específico que la vivencia religiosa aporta. Así se explica también por qué el ateo, al no implicarse existencialmente con el significado de «Dios», no alcanza una plena inteligibilidad del término «Dios». A pesar de las interpretaciones discutidas acerca de la «teología como gramática», de la religión como juego linguístico y como forma de vida, estas nociones del llamado «segundo Wittgenstein» abren un nuevo horizonte de significación lingüística. En las *Investigaciones Filosóficas*, a diferencia del *Tractatus*, no encontramos ni siquiera unas páginas en las que se haga una aplicación directa de su nueva teoría del lenguaje a expresiones concretas del lenguaje ético y religioso. Wittgenstein considera explícitamente el lenguaje religioso en dos pequeños escritos correspondientes a esta llamada segunda etapa filosófica suya: en uno trata la creencia religiosa[93], y el otro es la ya citada conferencia sobre ética[94]. Hay que tener en cuenta, además, las notas tomadas por F. Waismann en conversaciones con nuestro filósofo y el gran valor testimonial que poseen algunas cartas de Wittgenstein, publicadas por P. Engelmann[95]. En ese período filosófico, Wittgenstein trata de fundamentar el lenguaje ético y religioso, describiendo los términos empleados en ellos y analizando la función y el uso comunicativo que tienen en la vida humana. Wittgenstein parte ahora del análisis de los usos comunicativos de la palabra «Dios». Aprender el significado de este término no es lo mismo que ser presentado a una persona o describir a alguien. Esto es claro, pero ¿puede decirse que los términos empleados para hablar de Dios son verdaderos o falsos? Nuestro autor concluye defendiendo

---

[93] Cfr WITTGENSTEIN, L *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* Oxford 1966, Balil Blackwell, 53 ss Hay traducción castellana *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* Barcelona 1992, Paidós

[94] Cfr IDEM *Conferencia sobre ética* Barcelona 198, Paidós En las experiencias expresadas mediante términos y comportamientos religiosos Wittgenstein descubre la tendencia humana de lanzarse contra los límites del lenguaje Para él se trata de una tendencia digna de respeto y admiración Comentando las ultimas líneas de esta obra, dice A Tornos «Visto sobre el entero espacio logico, tal como Wittgenstein entiende tal expresión por esta época, lo religioso bien practicado (como cuando uno hinca sus rodillas para orar) o bien hablado (ante uno mismo o ante otros) sería siempre un correr contra los límites, pero un correr enormemente serio Al intentar dilucidarlo no añadiríamos absolutamente nada a nuestro conocimiento y si queremos significarlo y alinearlo con otros hechos del mundo no podríamos conseguir un minimo de corrección lógica Habríamos de reconocer que lo religioso es indecible y renunciar a todo intento de explicación» Cfr TORNOS, A «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein» *Pensamiento* 181, vol 46 (1990) 32

[95] Cfr ENGELMANN, P

que no tiene ninguna importancia si las palabras usadas son verdaderas o falsas

> «Puedo imaginarme sin dificultad una religion sin proposiciones doctrinales, en la que por tanto no habria discurso Obviamente la esencia de la religión no puede estar ligada al hecho de que existe la pala bra, o mejor cuando la gente habla, eso es parte de un acto religioso y no de una teoria»[96]

Este texto parece evidenciar que Wittgenstein niega valor cognitivo a las expresiones del lenguaje religioso, pero hay que tener presente que tal negación se entiende en relación con el paradigma del sentido verificacionista y representacionista Por otra parte, la defensa del valor cognitivo de las expresiones teológicas que Wittgenstein conocía en la versión del apologista padre O'Hara era bastante desafortunada[97] Por ello Wittgenstein parece inclinarse por conceder a este tipo de expresiones el estatuto epistemológico de la vieja sabiduría (*Weishait, Wissen*) más que el del conocimiento racional, restringido al ámbito del sentido que circunscribe el lenguaje o la lógica (*Erkenntnis, Kennen*)[98] En este punto Wittgenstein le enseña a Kant el valor del silencio La lógica kantiana de la ilusión, la dialéctica representa el momento en que la razón se autoanula en la autoconciencia en virtud de una tendencia natural inevitable En Wittgenstein no hay ya lógica (logos) de la ilusión, sino silencio, asombro y respeto mudo ante lo «absolutamente incondicionado» = ante "lo místico" »[99] En la *conferencia sobre ética* Wittgenstein deja clara su opinión al respecto

> «Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido porque no había encontrado aun las expresiones correctas, sino porque su falta de sentido era justamente su esencia Porque lo que yo queria hacer con ellas era precisamente ir mas alla del mundo y esto es como decir mas allá del lenguaje significativo»[100]

En sus conversaciones con Waismann Wittgenstein desarrolla esta misma idea

> «El ser de la religión puede no tener nada que ver con que se hable, o mejor, si se habla es un componente de la accion religiosa y no de

---

[96] Cfr *Wittgenstein and the Vienna Circle (Wiener Kreis)* 117

[97] Cfr BARRETT, C *Etica y creencia religiosa en Wittgenstein op cit*, 251 254

[98] Cfr REGUERA I «Wittgenstein I la filosofia y la vida» *Teorema* 1981, 282

[99] Cfr *Ibidem* 311

[100] WITTGENSTEIN, L *Conferencia sobre etica op cit*, 43

teorías, independientemente de si las palabras son verdaderas, falsas o carentes de sentido»[101]

Wittgenstein quiere salvar a toda costa el carácter peculiar del lenguaje ético y religioso pero, haciéndolo de la forma expuesta y admitiendo el hecho de que el lenguaje religioso constituye un juego con sus reglas propias, no consigue fundar la pretensión cognitiva y asertórica, inherente a todo lenguaje, incluido el religioso y metafísico, que no pueden reducirse a una simple expresividad interna y a una mera emotividad externa Aunque Wittgenstein no ignora la importancia de establecer un criterio común de intercomunicación entre los diversos juegos linguísticos para poder determinar cuáles son correctos y cuáles no[102], en último término no pasa del parecido de familia entre los diversos juegos del lenguaje a la unidad de la conciencia humana, mediada linguísticamente, que permite afirmar la particularidad del propio juego linguístico y a la vez superarlo y comunicarlo con otros[103] Justamente éste es uno de los aspectos wittgensteinianos criticados por K O Apel[104] Por otra parte, en sus reflexiones sobre las interpretaciones de los símbolos religiosos estudiados por Frazer en *La Rama Dorada* Wittgenstein seguirá defendiendo la intraducibilidad de las imágenes religiosas[105] A Tornos sintetiza muy bien la posición de Wittgenstein en este tema

> «Sobre el lenguaje religioso mantendrá siempre la postura que insinuó en las conversaciones con Waismann y que fijó en las Obervaciones sobre al Rama Dorada es parte de una accion o de una vida en la que encuentra su sitio un no creyente, por hablar desde fuera de estas, es imposible que lo pueda contradecir, pero si intentara hablar desde dentro, su dominio del lenguaje le abandonaria ( ) Un creyente nunca se veria refutado en lo que piensa cuando se le muestra la vacuidad de alguno de sus razonamientos, tiene a su disposicion, por así decirlo,

---

[101] WAISMANN, F *Wittgenstein y el Ciculo de Viena* Mexico, Fondo de Cultura 1973, 104 Seguimos la traduccion de A Tornos en TORNOS, A «La Filosofia del cristianismo y de la religion en Wittgenstein» *op cit*, 37

[102] Cfr WITTGENSTEIN, L *Observaciones op cit*, 55

[103] Cfr ESTRADA, J A *Dios en las tradiciones filosoficas I Aporias y problemas de la teologia natural* Madrid 1994, Trotta, 180-181

[104] Cfr APEL, K O *Transformacion de la filosofia I* Madrid 1985, Taurus, 241-64 311-20, 338 62

[105] Cfr WITTGFNSTEIN L *Bemerkungen uber Frazers Golden Bough* Doncaster 1987, Brynmill Press 3 ed Seguimos la version de TORNOS A «La Filosofia del cristianismo y de la religion en Wittgenstein» *op cit* 31 Hay traduccion castellana *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* Madrid 1992, Tecnos

toda una serie de apoyos y está dispuesto a apoyarse en uno si se le llega a retirar el otro, y a la inversa; nunca tiene decidido cuánto tiene que resultar falso en una proposición que afirma para abandonar dicha proposición como falsa»[106].

Con ello se plantea la cuestión en torno al carácter asertivo (valor de verdad) de los enunciados del lenguaje religioso:

> «Por eso es preciso profundizar en los criterios de inteligibilidad del lenguaje religioso. Sin renunciar a la tesis básica de que el lenguaje religioso es un lenguaje sin sentido en relación al discurso fáctico, Wittgenstein da pie para esta profundización en su intento de describir el lugar que ocupa el lenguaje religioso en la vida o, mejor aún, en su intento de encontrar significado al lenguaje religioso en el contexto de la vida que lo sustenta»[107].

Wittgenstein apunta hacia una cierta forma de fideísmo:

> «*Al final, en realidad de verdad, la ética, como superación de todo lenguaje y asombro mudo ante lo místico, ha de ser la Palabra, el Hijo de Dios.* Tiene razón Wittgenstein en acudir a este extremo para poner punto final *de una vez por todas* y exigir silencio *de una vez por todas* ante la presencia ya directa de lo divino, cuando contesta a la pregunta de Waismann sobre si el "Dasein der Welt" tiene algo que ver no lo ético: "Que existe una relación entre ellos, es algo que los hombres han sentido y han expresado así: Dios Padre ha creado el mundo, Dios Hijo (o la Palabra que proviene de Dios) es lo ético"»[108].

La vena fideísta se deja ver también en otra afirmación wittgensteiniana:

> «Si algo es bueno, es también divino. En ello, curiosamente se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo sobrenatural»[109].

Reconociendo las aportaciones wittgensteinianas, no conviene perder de vista que la apertura hacia nuevos horizontes de significación lingüística no ha sido total. Incluso en las *Investigaciones Filosóficas,*

---

[106] TORNOS, A.: «La Filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein». *op.cit.*, 38.

[107] MARTÍNEZ DÍEZ, F.: «El pensamiento de L. Wittgenstein sobre el lenguaje ético y religioso». *op.cit.*, 487-488

[108] REGUERA, I.: «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». *op.cit.*, 312.

[109] WITTGENSTEIN, L.: *Verm. Bem.* 15. Cfr. REGUERA, I. «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». *op.cit.*, 313.

este autor mantiene fielmente su método filosófico exclusivamente descriptivo. Su análisis lingüístico y sus continuas preguntas no van más allá de la descripción. Así el término *descripción (Beschreibung)* aparece continuamente a lo largo de su obra[110]. Al reducir su método filosófico a la descripción, Wittgenstein ha reducido lógicamente (necesariamente) el contenido de su filosofía a lo descriptible y fenoménico. Es verdad que se da una notable y positiva evolución desde el Wittgenstein del *Tractatus* al de las *Investigaciones Filosóficas.* Pero como señala acertadamente J. Alfaro hay que tener en cuenta otra distinción no menos importante:

> «La impresionante dicotomía entre el *filósofo* Wittgenstein y el *hombre* Wittgenstein, entre su pensamiento filosófico y su vida vivida: una dicotomía que permanece a lo largo de sus escritos filosóficos y de sus vivencias personales, tales cuales se revelan en la intimidad de su epistolario y en sus conversaciones con Engelmann y Malcolm»[111].

Por una parte, en el período del *Tractatus* (1916-1926) el *filósofo* Wittgenstein afirma que las cuestiones del sentido de la vida, del deber moral y de Dios carecen de significado, ya que pertenecen a lo indecible, a lo que se «debe callar» porque «no se puede decir». Por otra parte, el *hombre* Wittgenstein escribe a Engelmann para comunicarle que no ha dado sentido a su vida porque no ha cumplido su deber de hacer el bien, y en el fondo, porque ya no tiene la fe en Dios. Es evidente que este lenguaje vivo con el que abría a su amigo el secreto más hondo de su vida, era para el hombre Wittgenstein un lenguaje con pleno significado. Al hablar del sentido de la vida, del deber moral y de la fe en Dios, sabía que tal lenguaje, el más auténticamente suyo, decía algo que no podía callar. Para entender la paradójica situación de este autor ante el significado del lenguaje que habla de la existencia y del misterio de la vida, puede recordarse el sentido extraño y ambiguo que él mismo otorgaba al término *teología.* Comenta al respecto J. Alfaro:

> «Lo cierto, en estas frases, un tanto sibilinas (frases que hemos citado anteriormente exponiendo la teología como gramática) es que con la palabra "teología" no se dice nada sobre la existencia o la cuestión de Dios... la palabra "teología" figura solamente como ejemplo formal

---

[110] Cfr.WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas, op.cit.* 24; 54-55; 108; 123; 179-180; 240; 404-405; 471-472; 524; 585; 598. Los números corresponden a las secciones en que se divide esta obra.

[111] ALFARO, J.: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios.* Salamanca 1989, Sígueme. 2 ed, 151.

de análisis lingüístico... parece decirse que la palabra "teología" no puede ser comprendida con solas palabras, a saber, sin los demás requisitos constitutivos del lenguaje humano... se diría que también la teología deberá tener en cuenta las estructuras gramaticales (semántica, sintáctica, praxis) y los diversos usos de las palabras si pretende hablar un lenguaje significativo»[112].

En otro lugar dice Wittgenstein:

> «No puedes oír a Dios hablar con otro sino sólo si tú eres aquel al que habla. Esto es una anotación marginal»[113]

De este modo, el pensamiento de Wittgenstein considerado en su totalidad, no puede ser calificado ni como teísta ni como simplemente ateo. Tal vez lo más exacto sería decir que en él la cuestión de Dios queda entre paréntesis. Más difícil es la pregunta de si el hombre Wittgenstein fue creyente o no-creyente. Comentando los cuadernos de guerra, I. Reguera ofrece una valoración ponderada y bien fundada a este respecto:

> «Es verdad que no hay que confundir religión (credo, rito, magisterio) o religiosidad (relación personal con el misterio) con mística (intuiciones o sentimientos inefables respecto a lo misterioso), pero el fondo religioso (de religiosidad, no de religión) de la mística es a todas luces innegable en el autor de estos diarios de guerra»[114].

Wittgenstein daba una gran importancia a la perspectiva religiosa sobre las cosas, más allá del sentimentalismo devoto, que muchas veces se pone como criterio de religiosidad. Así se explican las continuas alusiones e invocaciones a Dios, sobre todo, en el tercer cuaderno de

---

[112] *Ibidem*, 147.

[113] WITTGENSTEIN, L.: *Zettel. Schriften V. Zettel*. Frankfurt 1970, 717. La traducción está tomada de ESTRADA, J.A.: *Dios en las tradiciones filosóficas. op.cit.*, 175. Hay traducción castellana: Zettel. México 1979, Universidad Nacional Autónoma de México.

[114] REGUERA, I.: «Cuadernos de guerra», en WITTGENSTEIN, L.: *Diarios secretos*. Madrid 1991. Alianza Universidad, 201. «Que Wittgenstein no era una persona de iglesia es obvio. Que no fuera religioso por eso, no lo es tanto, sobre todo por la religiosidad que nos interesa, que, como relación personal con el misterio, es también, por otro lado, una inevitable perspectiva muy particular sobre las cosas: la de su posibilidad desde él (ante la previa admiración mística de que de hecho existan y sean como son viniendo de donde —¿de dónde?— vienen, y mezclada con ella). Considerada de este modo, es también la perspectiva del límite y del encierro en él, muy mezcladas con la ética». Cfr. REGUERA, I.: «Cuadernos de guerra». *op.cit.*, 203.

guerra. Es verdad que la mayoría presentan un carácter ritualizado, pero, a pesar de ello, resultan espontáneas en su contexto concreto y reflejan un fondo de apertura a lo Absoluto[115]. También es cierto que después en el *Tractatus* el fondo religioso aparece de forma muy ocasional y fragmentada, pero ello se debe al objetivo de esta obra y quizá también a la destrucción interior con que vivió este autor el último período de la guerra, unida a su preferencia por la vía del silencio como expresión máxima de lo inefable[116]. Si sentía no solamente respeto, sino también preocupación profunda, interés y simpatía por la religión, si vivió y expresó la experiencia de su responsabilidad, del pecado, de su impotencia para ser mejor y de la necesidad del perdón, y abrió así su mirada hacia un Dios que juzga y redime, hay que reconocer que había en él algo así como llamada a la fe. No fue indiferente a la cuestión de Dios. Se sintió perplejo entre el sí o el no, quizá debido, entre otras cosas, a su visión de Dios más como *tremens* que como *fascinans*:

> «Un dios a quien comprendía como juez y juez terrible; un dios a quien capta en la conciencia del propio pecado y culpa. Una vida vivida en el horizonte milenario del gran juicio final, presidida por un fantasmal "pantocrator"... Vida que no es sino una obligación (*eine Aufgabe*). Una vida fea (*hässlich*)...»[117].

En sus cartas y conversaciones el *hombre* Wittgenstein testimonia lo más profundo de sí mismo, su preocupación última por la cuestión del sentido de la vida, de la conciencia moral y de la fe como cambio total del hombre (conversión):

> «Creer en Dios significa que los hechos del mundo no lo son todo»[118]; «al significado último de la vida podemos denominarlo Dios»[119]; «creer quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que la vida tiene un sentido»[120]; «orar es pensar en el sentido de la vida»[121]; «el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder

---

[115] Cfr. *Ibidem*, 207-208.
[116] Cfr. *Ibidem*, 208.
[117] REGUERA, I.: «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». *op.cit.*, 282.
[118] WITTGENSTEIN, L.: *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1961, Blackwell, 174 (8-7-16).
[119] *Ibidem*, 173 (11-6-16).
[120] *Ibidem*, 174 (8-7-16).
[121] *Ibidem*, 173 (11-6-6).

y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo»[122].

Aunque el *hombre* Wittgenstein no fuera *sensu stricto* creyente, sí ciertamente permaneció siempre abierto a las cuestiones de ultimidad. Aparece así como un aliado de la filosofía de la religión y de la teología fundamental, a pesar de los resabios *fideístas* que suelen caracterizar a los herederos de la tradición wittgensteiniana[123]. En esta revelación de lo más hondamente humano Wittgenstein ha puesto las bases para una noción más amplia de experiencia. A partir de aquí cobra sentido un lenguaje acerca de las dimensiones estética, ética y religiosa, propias y específicas del ser humano. El nuevo método de análisis que ofrece el segundo Wittgenstein, fundado en el uso de los diversos lenguajes, en los juegos de lenguaje y en la *Lebensform* ha sido acogido y perfeccionado después de su muerte por toda una generación de ilustres representantes de la filosofía analítica y de la teología sistemática de las universidades de Oxford y Cambridge[124]. La mayoría de estos autores han relegado al olvido el principio neopositivista y no pocos de ellos han ido más allá del segundo Wittgenstein hasta llegar a proponer la validez de un lenguaje acerca de lo metadescriptivo. Es sintomática la frase de B. Mitchell:

> «Sería un empirista realmente no-empirista quien, antes de una atenta investigación, presumiese afirmar que no tiene fundamento lo que la teología pretende»[125].

---

[122] IDEM: *Tractatus logico-philosophicus. op.cit.*, 6.41.

[123] Una exposición sintética del lenguaje fideísta del segundo Wittgenstein es la que ofrece J. A. Estrada en su estudio de las aporías y problemas de la teología natural. Cfr. ESTRADA, J. A.: *Dios en las tradiciones filosóficas: 1. Aporías y problemas de la teología natural.* Madrid 1994, Trotta, 175-181. En la línea del fideísmo wittgensteiniano se inscribe el artículo de N. Malcolm, titulado: «La carencia de fundamentación de la creencia», en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 219-234.

Por lo demás, la influencia del segundo Wittgenstein en la teología contemporánea es manifiesta. Cabe destacar los análisis de HARVEY, V.A.: «Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea», en HARVEY, V.A.; BENT, Ch. (eds): *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea.* Brescia 1970, 13-59 y de FERGUS, K.: *Theology after Wittgenstein.* Oxford 1986, Blackwell, sobre todo, las páginas 28-52 y 32-36. De esta incidencia se hace eco V. Camps en: CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica.* Barcelona 1979, Península, 206-223, y también J. Richmond en: RICHMOND, J.: «El pensamiento metafísico y religioso en Inglaterra a partir de Wittgenstein», en *Arbor* 105 (1980) 405-416.

[124] En Oxford cabe destacar a F. Strawson, R. Hare, S. Hampshire, S. Toulmin, Austin, Ryle. En Cambridge a J. Wisdom, G. Paul, N. Malcolm y otros que irán apareciendo a lo largo de la presente investigación.

[125] MITCHELL, B. (ed.): *Faith and Logic.* Londres 1958, Allen and Unwinn, 5-6.

Así pues, con el ocaso del verificacionismo el problema del significado de las aserciones teológicas vuelve a resurgir con toda su fuerza. Se reconoce la *diversidad y multiplicidad de significados* y la complejidad de otras funciones del lenguaje (imperativa, evocativo-simbólica, interrogativa, etc). Se admite que en el análisis del lenguaje se hallan dimensiones de significación no reductibles al principio de verificación. Una de ellas es la dimensión que Heidegger llama *el extrañamiento del ser*, dimensión fundada en una experiencia inefable pero tan significativa para la existencia humana que el mismo Wittgenstein del *Tratactus* ensalza su importancia: «No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea»[126]. Este experiencia del encuentro con el ser, del descubrimiento vivo del misterio presenta una coherencia discursiva muy parecida a lo que los teólogos llaman *revelación*. Es característico del lenguaje religioso el hecho de que comunica despertando a la persona a quien se dirige para su encuentro con lo de algún modo absoluto. Este tipo de lenguaje no transmite impresiones subjetivas de una mente a otra ni todavía menos retazos de información metafísica. Antes bien, a través de la expresión y de la representación interpreta una existencia compartida en sus niveles más profundos. En el ámbito analítico de estos últimos años se ha reconocido el significado de las formas de *lenguaje indirecto*. En una consideración naturalista del lenguaje sólo tenía significado aquello que podía decirse directa y claramente, es decir, en un lenguaje descriptivo no ambiguo e inmediatamente referencial. Con el ocaso del verificacionismo se asiste a una valoración de lo que podrían llamarse las clases más indirectas de lenguaje, clases donde la referencia última del acto de habla se insinúa a través de la mediación de otra. Puesto que la religión usa ampliamente esta clase de lenguaje indirecto (el mito, el símbolo, la analogía, la parábola,etc) tal valoración ayuda a elucidar el significado específico del lenguaje religioso. Podrían mencionarse en este sentido las ingeniosas historias o parábolas que los filósofos del lenguaje religioso (Wisdom, Flew, Hare, Mitchell, Hick, Crombie, entre otros) han utilizado para exponer el significado propio del discurso religioso. Y así mientras Flew reinterpreta la parábola para atacar el sentido y el valor cognitivo del lenguaje religioso, Wisdom la propone como punto de partida para mostrar el *logos* peculiar de este tipo de lenguaje. El modo de argumentar propio del lenguaje religioso consiste en poner de relieve los aspectos de la realidad que escapan al científico. Wisdom señala acertadamente que el reduccionismo del criterio

---

[126] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logicus-philosophicus. op.cit.*, 6.44.

neopositivista de significación lingüística se basa en una cierta confusión entre el sentido de una expresión lingüística y sus condiciones de verdad Según este autor el lenguaje religioso comporta una cierta referencia a los hechos No se trata de una relación experimental pero tampoco de una relación meramente emotiva, ya que las actitudes existenciales juegan un papel decisivo aunque no exclusivo para creer lo que afirman las aserciones del lenguaje religioso

> «La afirmacion de Dios implica una toma de posicion acerca de lo que nos rodea y al mismo tiempo comporta un descubrimiento de esquemas de la realidad que a menudo pasan desapercibidos»[127]

## 1 5 El desafío de análisis semántico: la parábola de A. Flew

A Flew retoma y adapta la famosa parábola de Wisdom[128] desde el supuesto epistemológico del principio popperiano de falsabilidad como criterio de demarcación de las expresiones lingüísticas dotadas de sentido A partir de dicho supuesto A Flew piensa que si una aserción no es falsable, entonces hay que considerarla como carente de sentido En su readaptación de la parábola de Wisdom, Flew concluye que, ante la imposibilidad de mostrar la falsabilidad del jardinero invisible, la afirmación de su existencia no tiene sentido[129] A este propósito nota D Antiseri que para Flew el peligro del discurso teológico radica en su no falsabilidad[130] Con su versión de la parábola de Wisdom, Flew trata de demostrar que las aserciones teológicas que, según él se presentan como enunciados (afirman la existencia de Dios, del alma y otras realidades invisibles e intangibles), en realidad no lo son El motivo que aduce es siempre él mismo las proposiciones religiosas («Dios tiene un

---

[127] WISDOM, J «Gods» *Proceedings The Aristotelican Society* 1944-1945 192 Este articulo fue reproducido en WISDOM, J *Philosophy and psycoanalysis* Oxford 1953, Blackwell Y en FLEW, A *Logic and Language* Oxford 1951, Blackwell 1 vol, cap 10

[128] Cfr SANTONI, R E (ed ) *Religious Language and The Problem of Religious Know ledge* Bloomintgton/Londres 1968, Indiana UP 300-301 La version castellana de esta co nocida parabola se encuentra en ROMERALES, E *Creencia y racionalidad* Barcelona 1992 Anthropos en coedicion con el CSIS Madrid, 47-48

[129] Cfr FLEW, A «Theology and Falsification» en *New Essays in Philosophical Theo logy* Londres 1966 5 ed 97 La version castellana de la parabola de Flew se encuentra en ROMERALES E *Creencia y racionalidad op cit* , 47-48

[130] Cfr ANTISERI D *Filosofia analitica e semantica del liguaggio religioso* Brescia 1991 4 ed Queriniana 124

plan de salvación», «en el principio Dios creó los cielos y la tierra», «aunque una madre abandone al hijo de sus entrañas Yo nunca te abandonaré») no son falsables y, por tanto carecen de consistencia y valor cognitivo[131] En el fondo Flew sigue aceptando el viejo criterio empirista de significación Pero según este criterio el significado de un juicio viene a reducirse a sus consecuencias empíricas

> «Ahora bien salvo algun positivista rezagado, ningun filósofo admite hoy ya el principio de verificabilidad como un "criterio de significado", prefiriendo en su lugar la teoria wittgensteiniana del "significado" como uso linguistico Y desde este ultimo punto de vista, esta claro que el uso que el creyente pueda hacer de una oración como "Un jardinero (aun si invisible, intangible, etc) cuida de este jardin" —un uso que le compromete a la admision de la existencia de un jardinero, aunque sea mas alla del mundo de su experiencia sensible— no se identifica con el uso que pueda hacer de la oracion "Un jardinero imaginario cuida de este jardin" o la oracion "Ningun jardinero cuida de este jardin", ninguna de las cuales comporta un parecido compromiso existencial»[132]

Comentando la parábola de Flew, J Muguerza descubre una segunda posible interpretación

> «Una cosa es que solo concedamos categoria de significativas a aquellas oraciones susceptibles de relacion (directa o indirecta) con la experiencia sensible, y otra, muy diferente, que solo concedamos categoria de enunciados (esto es, de oraciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas) a aquellas oraciones cuyo grado de intersubjetividad las haga por lo menos comparables al discurso apofantico de la ciencia empirica —exigencia ésta ultima que muchos filósofos analiticos seguirían en la actualidad considerando plenamente plausible»[133]

---

[131] Flew reconoce que el teologo necesita echar mano de de algunas analogias de la experiencia humana para poder hablar de Dios Sin embargo tal recurso a la analogia le traiciona ya que esta se descubre al final del discurso religioso como impropia para poder hablar de Dios como trascendente infinito, eterno e increado La consecuencia de todo ello es la siguiente «Hasta que el teologo no admita que esta no sirve para hablar de Dios sus analogias sufriran todas ellas la muerte de las mil calificaciones (atribuciones)» Cfr FLEW, A , MACKINNON, M «Creation» *Church Quarterly Review*, CLVI (1955), publicado de nuevo en *New Essays in Philosophical Theology op cit* , 180

[132] MUGUERZA, J «Teologia filosofica y lenguaje religioso» en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD *Conviccion de fe y critica racional* Instituto Fe y Secularidad Salamanca 1973 Sigueme, 266-267

[133] *Ibidem*, 267

J. Muguerza propone una vuelta a la versión originaria de la parábola de Wisdom, ya que la discusión entre los dos exploradores no es una discusión científica aunque verse sobre hechos:

> «Lo que sucede es más bien, que los hechos —las flores en el claro de la selva— son los mismos para los dos exploradores. Lo que difiere de uno a otro es, simplemente, la manera de considerarlos: donde el uno cree ver la tutela amorosa de un orden providente, el otro ve tan sólo la espontaneidad —tal vez desordenada, acaso hostil, pero no obstante apasionante— de la vida (...) lo que difiere de uno a otro son sus respectivas *concepciones del mundo*»[134].

Muguerza tiene razón al situar en su justo punto las diferencias entre ambos exploradores. Partiendo de un punto de vista semejante al señalado, los teólogos han tratado de afrontar el reto de Flew.

### 1.5.1. *La reacción de los teólogos*

La crítica de Flew a las aserciones teológicas ha provocado en los países de lengua inglesa una polémica entre teólogos, filósofos del lenguaje y teóricos de la ciencia, interesados por el valor cognitivo del lenguaje religioso. Comenta al respecto D. Antiseri:

> «A Flew se le ha atacado desde dos frentes: por una parte, han reaccionado aquellos que defienden el lenguaje religioso situando la discusión en un terreno diverso de aquél en que se mueve Flew; por otra, están aquellos que han querido afrontar el reto de Flew en el propio campo de este autor, sosteniendo la hipótesis de que las afirmaciones religiosas poseen un contenido fáctico y que, por tanto, son falsables»[135].

En la polémica con Flew, D. Antiseri reagrupa las diferentes respuestas en dos corrientes que desde Blackstone se denominan *la derecha y la izquierda de la Cambridge-Oxford Philosophy*. Blackstone hizo esta clasificación siguiendo el criterio de la aceptación o no del

---

[134] *Ibidem*, 271.

[135] «E Flew è stato attaccato su due fronti: da una parte si sono mossi quelli che difendono il linguaggio religioso, hanno spostato la discussione su di un terreno diverso da quello in cui si muove Flew; d'altra si son fatti avanti coloro che hanno inteso affrontare Flew in casa sua, avanzando l'ipotesi che le affermazioni religiose posseggono un contenuto fattuale e che, pertanto, sono falsificabili». Cfr. ANTISRI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso, op.cit.*, 127.

carácter *cognitivo* de las expresiones religiosas[136]. Una primera respuesta a Flew se halla en la conocida parábola de R.M. Hare. A Hare le parece que Flew ha quedado completamente victorioso en su campo, de ahí que intente sitúar las afirmaciones teológicas en otro campo distinto:el campo de los *blik*. Según la teoría de los *blik*[137] la teología sistemática no es un conjunto de afirmaciones sobre Dios y el mundo, sino una actitud hacia ambas realidades, concepción teológica que A. Flew juzga errónea, ya que la teología afirma la existencia de Dios independientemente de nuestras creencias y actitudes *(blik)*. Hare, en cambio, piensa que A. Flew comete un gran error, ya que la posición que elige para atacar es considerar este género de habla como una suerte de explicación en el sentido científico de la palabra. Ahora bien, el creyente contemporáneo ha dejado de creer en Dios como descripción científica del mundo. Por otra parte, Hare ha visto muy bien que sin un *blik* no puede haber explicación última de la realidad, ya que en función de los *blik* que cada persona adopta ante la realidad se decide qué es y qué no es una explicación coherente. La diferencia más importante entre la parábola de Flew y la de Hare es que —como el propio Hare afirma— a los exploradores no les importa nada del jardín. Pero al lunático sí le importan los profesores. Y porque a Hare le importa lo que pasa en el jardín no puede compartir el desapego de los exploradores. Hare aplica esta parábola a la fe en Dios. La fe en Dios no puede concebirse como una serie de aserciones descriptivas explicativas en el sentido de las afirmaciones científicas que describen los

---

[136] Se dice que pertenecen a la derecha de esta escuela analítica de Oxford-Cambridge aquellos que consideran que las proposiciones religiosas hablan de cosas reales; entre éstos se suele incluir a B. Mitchell, J. Hick, I.M. Crombie, I.T. Ramsey y R. Swinburne. En cambio, se suele enumerar en la izquierda de esta escuela a aquellos que o bien niegan completamente toda significatividad a las proposiciones religiosas en la línea de A.J. Ayer y del positivismo lógico sosteniendo un ateísmo de raíz semántica (McPherson, A.N. Prior, J.J.C. Smart) o bien siguiendo la línea del segundo L. Wittgenstein destacan una significatividad expresiva, descriptiva, exhortativa o imperativa, no ciertamente de realidades pero sí de sentimientos, actitudes, enseñanzas morales o edificantes y convicciones ético-religiosas (R.M. Hare, R.B. Braithwaite, Hepburn, Zuurdeeg y D.Z. Philipps).

Cfr. BLACKSTONE, W.T.: *The Problem of Religious Knowledge.* Englewoods Cliffs, N.J, 1963, 75-76, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso.* Brescia 1991. 4 ed, Queriniana, 127.

[137] Hare habla de blik enfermos, sanos, normales, correctos. Fíarse del material de que está hecho mi coche sería un blik normal; suponer como le sucede al joven paranoico que todos los profesores le quieren asesinar sería un blik enfermo, no normal. Hare supone, en cambio, que la fe en Dios se funda en un blik normal. ¿Por qué? Desde la perspectiva de Hare, que es la de la tradición empirista de D.Hume, un blik es normal cuando ayuda a llevar una vida «normal» en el curso ordinario de la existencia humana. Cfr. ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 51-55.

hechos o estados de cosas en el mundo físico. Debe comprenderse como una actitud (*blik*) ante el mundo como totalidad. Es verdad que Hare no ofrece ninguna definición de lo que él llama *blik,* pero podría decirse que él usa esta categoría como si se tratase de una especie de confianza de fondo en la estabilidad de la realidad o desconfianza radical en el caso del joven lunático de la parábola. Se trata, pues, de una actitud irracional e inverificable, de una creencia que se justifica en base a la normalidad del comportamiento existencial en el mundo. Por consiguiente, para Hare (y en general, para casi todos los representantes de la izquierda oxoniense) el lenguaje religioso expresa una convicción y una actitud fundamental de confianza (*blik*) en relación con el mundo considerado en su totalidad. Después de un intento por integrar la afirmación religiosa en el marco de un silogismo práctico y después de haber intentado identificar lógicamente el lenguaje religioso y el moral, Hare concede al lenguaje religioso un estatuto cognitivo intermedio o entre el lenguaje fáctico y el prescriptivo. En este contexto el lenguaje religioso aparece como la expresión de una adhesión fundamental a la realidad que hace posible la verificación de los enunciados fácticos y científicos. Hare ha subrayado la importancia de lo que D. Evans llama un *self-involvement* presente en las afirmaciones del lenguaje religioso. En ellas la realidad de aquello que se asevera va unida a una apertura al Misterio por parte del emisor. Sin ella la expresión lingüística, aún siendo verdadera, no alcanza una plenitud de significación. Sin embargo, el punto más débil de la teoría de Hare es que no ofrece criterios para discernir por qué unos *blik* son más justos o adecuados que otros. El cristianismo sería, pues, un *blik* más entre otros. Por ello, tiene razón Blackstone cuando afirma:

> «Hare deja al creyente religioso en una postura tal que éste no tiene la posibilidad de discernir entre las creencias religiosas justas y las erróneas y mucho menos puede defender la suya propia»[138].

Sorprende, en cambio, que V. Camps sostenga el contenido gnoseológico de las afirmaciones del lenguaje religioso y al mismo tiempo defienda la posición de Hare como la más acertada al respecto[139]. Pannenberg,

---

[138] BLACKSTONE, W.T,: *The Problem of Religious Knowledge. op.cit.,* 81. El cristianismo sería, pues, un blik más entre otros. Cfr. HICK, J.: *Philosophy of Religion.* Englewood Clifss, N.J. 1963, 97-98.

[139] «Quizá la posición intermedia y más acertada al respecto sea la representada por la teoría del *blick,* de Hare». Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica.* Barcelona 1976. Península, 204. La autora se inclina por esta teoría de Hare que, en realidad, no parece ser cognoscitiva, ya que no es una forma de ver el mundo, sino un «algo sobrenatural» que se posee o no se posee pero, en cualquier caso, no puede razonarse el porqué de tal posesión.

por su parte, afirma decididamente la intención cognitiva del lenguaje religioso y teológico. Sin embargo, es consciente de que lo intencional no siempre acaba en realidad. Para que las afirmaciones teológicas posean realmente carácter cognitivo es necesario que la realidad afirmada por ellas posea consistencia propia y subsista independientemente de que alguien la afirme:

> «No puede haber discusión posible sobre el hecho de que los hombres que manifiestan sus convicciones religiosas (en el lenguaje) se están refiriendo a una realidad específica —por lo general divina y puesta por Dios— y desean afirmar algo como verdadero acerca de ella»[140].

Esto es lo que se suele llamarse *postulado de la coherencia*. La realidad de Dios debe poder distinguirse de las afirmaciones que se hagan sobre ella. Se trata de una exigencia que brota de la estructura misma de lo afirmado. Ya la misma pretensión de adecuación entre la afirmación y lo afirmado presupone una diferencia entre ambas realidades. Lo contrario llevaría a admitir que, por ejemplo, la realidad de Dios sólo se encontraría en las afirmaciones de los creyentes y de los teólogos. Una segunda respuesta a la presente cuestión se encuentra en la parábola de B. Mitchell, uno de los representantes del ala derecha oxoniense, caracterizada por la aceptación del desafío de A. Flew en su mismo terreno de juego. Para la derecha oxoniense las proposiciones religiosas son falsables en principio y por eso tiende a afirmar que: «Flew no es completamente vencedor en su propio campo»[141]. B. Mitchell sostiene además que:

> «El teólogo no niega que el hecho del dolor cuenta contra la aserción de que Dios ama a los hombres pero lo que no admite es que cuente decisivamente contra ella, porque él está comprometido por su fe a confiar en Dios. Su actitud no es la del observador, sino la del creyente»[142].

Para presentar su teoría propone la famosa parábola que narra cómo un partisano se compromete a confíar en la ayuda de un extranjero con el cual se encuentra una noche y que le impresiona profundamente cuando le cuenta su compromiso en favor de la resistencia. Después aplica esta

---

[140] PANNENBERG, W.: *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa, 335.

[141] «Flew is not by any means completely victorious on his own grounds». BLACKSTONE, W.T. *op.cit.*, 108, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso. op.cit.*, 163.

[142] Aquí se sigue la versión castellana de la parábola de B. Mitchell que se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 55.

parábola a la aserción teológica («Dios ama a los hombres»). Aplica a Dios la actitud del extranjero comprometido (de un modo no siempre fáctico ni evidente) a favor de los hombres (a los cuales aplica las reacciones de los partisanos (que ponen en duda el compromiso por parte del extranjero) y al hombre creyente la respuesta del partisano que se compromete a confíar en esta promesa de Dios revelada a él en una noche y en un encuentro interpersonal y misterioso. Mitchell muestra sus diferencias respecto de la parábola de Hare. El partisano admite que muchas cosas pueden contar (falsabilidad en principio) y cuentan contra su creencia mientras que el lunático de Hare que tiene un *blik* acerca de los profesores no admite que nada cuente contra su *blik*. Nada puede contar contra los *blik*. Además el partisano tiene un motivo razonable para fundar su fe a diferencia de la actitud irracional de cualquier *blik*. Se funda en una experiencia inefable, íntima, interpersonal y misteriosa pero real que impulsa al partisano a comprometerse con el extranjero. Este se ha comprometido previamente con la causa de aquél. El *compromiso interpersonal* (que I.T. Ramsey llamará *total commitmment* y D. Evans denominará *self-involvement*) constituye en el fondo la clave de lectura de la respuesta al desafío de A. Flew. Las aserciones teológicas no son como los enunciados normales del lenguaje ordinario y científico (como pretende examinarlas A. Flew). Tampoco deben considerarse simples actitudes existenciales a modo de creencias irracionales (como sostiene Hare). Las aserciones del lenguaje religioso y, en general, del lenguaje teológico se presentan como afirmaciones fundadas *razonablemente* en una misteriosa iniciativa dialógica divina. Ella manifiesta un compromiso dialógico a favor de la humanidad (Creación, Alianza, salvación, etc) llamando a la persona, ser dialógico, a una donación en la entrega obediencial (compromiso existencial). A través de una noche, la noche oscura de la fe, que recuerda la experiencia del partisano y la de los místicos de todos los tiempos, el ser humano descubre un nuevo horizonte de significación existencial en el que se abre interpersonalmente al Misterio. En este nuevo ámbito de significación existencial el hombre reconoce una Transcendencia personal, dispuesta a respetar la libertad humana. La persona se da cuenta de la razonabilidad de esta entrega cuando acepta la realidad del Misterio como fundamento último de las experiencias verificables que sin tal sentido definitivo quedarían desprovistas de su razón de ser[143]. Así lo

[143] En el texto aparece subrayado el término *razonablemente* (*razonabilidad)* para evitar dos posiciones extremas. Una, la del racionalismo, propiciada por la expresión *fundamento racional*; otra, la del fideísmo, propiciada por la expresión *irracional*.

expresa el Concilio Vaticano II en un contexto no lingüístico ni epistemológico sino antropológico:

> «Si este fundamento divino y la esperanza de la vida eterna desaparecen, la dignidad humana queda gravemente lesionada...) y los misterios de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solución, de modo que no raras veces el hombre cae en la desesperación»[144].

Asimismo, Mitchell piensa que la creencia del partisano sobre el extranjero constituye una explicación, ya que desde la perspectiva expuesta cobra un significado razonable el comportamiento del extranjero. Así concluye Mitchell sosteniendo que la aserción: «Dios ama a los hombres» se asemeja a: «El extranjero está de nuestra parte», ya que ambas se caracterizan por no ser completamente falsables. Entre las principales objeciones a la propuesta de Mitchell podrían señalarse las del propio Flew y también las de Blackstone, Hick y Antiseri. Aunque reconoce que la respuesta de Mitchell es directa, íntegra y comprensiva[145], en su contrarréplica Flew objeta a Mitchell que no puede aplicar su parábola a Dios, ya que éste es Omnipotente y Omnisciente y que, por tanto, ante el problema del mal no puede adoptarse la actitud ambigua o poco clara del extranjero. En consecuencia, se ha de rechazar, según Flew, la atribución a Dios de cualidades humanas, ya que Dios no se comporta como los seres humanos. Pero Flew confunde el problema del mal con el problema del valor de las aserciones teológicas. Para responder al primer problema Flew olvida las respuestas que los teólogos han dado a esta cuestión ya desde S. Agustín. Parece olvidar además que el mal es un hecho verificable y que si no fuera razonable la creencia en la existencia de Dios, la existencia humana quedaría sin fundamento aún en aquello que tiene de bondad. Asimismo Flew parece ignorar que la omnipotencia divina no está reñida con el respeto de la libertad humana, aunque constituya un misterio para el hombre conciliar ambas afirmaciones. En cuanto al problema del valor de las afirmaciones teológicas (que es el que aquí interesa), éste se funda a partir de una noción más amplia de experiencia que tiene en cuenta fenomenológicamente otras dimensiones auténticamente humanas (el encuentro interpersonal, la dimensión de apertura al Misterio, la pregunta por el sentido de la vida y la capacidad de autotrascendencia cognitiva y

---

[144] G. S, 21.

[145] Cfr. FLEW, A.: *Dios y la filosofía.* Londres 1966. Se sigue aquí la traducción de E. Romerales, en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 58.

volitiva). Tales dimensiones están presentes implícitamente en la parábola de Mitchell (el encuentro durante la noche con el extranjero, el compromiso que mutuamente se profesan y la interpretación de la realidad fundada en este encuentro interpersonal y en la recíproca confianza).

### 1.5.2. *La contrarréplica del verificacionismo*

D.R.Duff-Forbes plantea a Mitchell la siguiente objeción:

> «¿su distinción entre contar en contra y contar decisivamente no será acaso una ilusión verbal? Si nada de lo verificable puede contar decisivamente contra un artículo de fe, ¿no resulta obvio que cualquier situación observable será irrelevante para una proposición religiosa?»[146].

Haciéndose eco de la crítica de Blackstone, D. Antiseri concluye:

> «En realidad Mitchell, aunque está convencido de entrar en el juego de Flew, parece que de hecho entra en el juego de Hare»[147].

Los autores que formulan este tipo de objeciones dan la impresión de no haber captado el elemento central de la parábola de B. Mitchell: el carácter *auto-implicativo (compromisivo, self-involvement)* de las aserciones teológicas. Por ello, a pesar de las limitaciones de esta parábola en la que quizás Mitchell no ha explicitado la distinción entre «contar en contra y contar decisivamente», sin embargo Mitchell abre el camino hacia una nueva noción de experiencia y hacia nuevas dimensiones de significación, superando el verificacionismo de corte

---

[146] DUFF-FORBES, D.R.: «Theology and Falsification Again». *The Australian Journal of Philosophy*, vol 39(2) 1961, 149.

[147] «In realtà Mitchell, sebbene sia persuaso di giocare il gioco di Flew, sembra che di fatto giochi il gioco di Hare». Cfr. BLASCKSTONE, W.T.: *The Problem of Religious Knowledge. op.cit.,* 110, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso. op.cit.*, 166. Una objeción similar presenta HICK, J.: *Philosophy of Religion. op.cit.*, 99-100.

Mitchell propone de nuevo usando otros términos el tema de la verificabilidad y/o falsabilidad del lenguaje teológico en su ensayo *The Grace of God en Faith and Logic. op.cit.*, donde afirma en la página 161 que la doctrina de la gracia se verifica en la tradición religiosa, en la vida cristiana y en la experiencia religiosa. La última obra en la que este autor trata este tema es: *Law, Morality and Religion in a Secular Society*. Londres 1970, Oxford University Press.

neoempirista todavía presente en A. Flew y, en general, en la izquierda oxoniense. En este paradigma del verificacionismo neo-empirista se sitúa aún la parábola de J.Hick: la parábola de los dos hombres que viajan juntos a lo largo de una carretera. Uno de ellos cree que conduce a la Ciudad Celestial, el otro que no conduce a ninguna parte. Pero como no hay más que una sola carretera, ambos deben recorrerla. Ahora bien la verificación de la realidad final que cada uno de ellos sostiene en sus aserciones sólo será posible al final del camino más allá de la muerte: se trata de una verificación escatológica. De este modo Hick defiende (como en general los representantes de la derecha oxoniense) que las aserciones teológicas poseen un valor cognitivo pero, a diferencia de Mitchell propone su verificación experimental al final de la historia:

> «Mi interés aquí es establecer que hay cosas tales como hechos religiosos, y en particular que la existencia o no existencia del Dios del Nuevo Testamento es una cuestión de hecho, y como tal reclama verificación experimental final»[148].

Sin embargo, con su *verificacionismo escatológico* Hick no responde a la cuestión del significado de los enunciados teológicos en este mundo. Más bien rehuye la respuesta aplazándola al *esjaton,* ya que no se puede estar esperando toda la vida al más allá para fundar la realidad de las afirmaciones que expresan la fe y que comprometen ya desde ahora toda nuestra vida. Es preciso poder contar con ciertas razones que hagan creíble la fe, *inchoatio vitae aeternae.* Se justifica por ello plenamente la protesta de Gómez Caffarena:

> «Precisamente mi protesta contra la unilateralidad de la parábola de Hick está motivada porque no me parece bien dejarlo todo para la verificación escatológica. El remitirse a lo escatológico es remitirse a la pura apuesta. Pero creo que cabe otro tipo de argumentación en favor de la propia fe, en virtud de la coherencia interna del sistema de fe y de la coherencia de ese sistema con las fundamentales orientaciones de mi ser hombre. Creo que apenas habrá otra base en la cual se pueda establecer la verdad de una teoría filosófica sino esta doble coherencia, porque el criterio de la falsación queda para las ciencias y aún ahí, en los casos límite, con problema»[149].

---

[148] HICK, J.: «Theology and Verification». *Theology Today* 17(1960) 12-31. Se sigue aquí la traducción de ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 124.

[149] GÓMEZ CAFFARENA, J.: «El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD: *Convicción de fe y crítica racional. op.cit.*, 398.

Este verificacionismo de fondo se encuentra también en Van Buren[150]. Para este autor el significado de las aserciones del cristianismo se puede verificar en la praxis cristiana a través de la transformación existencial experimentada en el creyente. David Cox aconseja a los teólogos que acepten el principio de verificación, pero introduciendo una modificación en su formulación y aplicación. En lugar de vincular el significado de una afirmación no tautológica a su referencia experiencial y sensible, es preciso establecer como criterio de significación la verificación por medio de una experiencia humana[151]. Como puede observarse, el citado artículo de D. Cox propugna una fácil y cómoda adaptación de los contenidos de la fe cristiana a la cultura secular. Ello supone una opción secularista que reduce y vacía los contenidos de fe revelados por Dios. Además, no responde al desafío verificacionista, ya que no es posible fundar el significado de las afirmaciones teológicas, cuya referencia no es empíricamente verificable desde los presupuestos verificacionistas. Así McPherson critica a Cox por el uso impreciso y ambiguo que hace éste último de ciertos términos («encontrar», «existencia» y «verificar»). Asimismo le critica porque Cox olvida que sigue siendo verdad que Dios existe aún cuando nadie lo hubiese encontrado o aún cuando nadie lo pudiese encontrar. W.D. Glasgow critica también el verificacionismo de Cox:

> «Cox sostiene que el contenido esencial de la doctrina no queda alterado por su reformulación. Yo me opongo a este punto de vista. El positivismo lógico y el teísmo son incompatibles y cada vez que se aplica uno al otro, desaparece el elemento metafísico, parte integrante del teísmo»[152].

El razonamiento de Cox, que intenta ayudar a la teología a interpretarse a sí misma para responder al reto de la cultura secular, ignora un

---

[150] Cfr.VAN BUREN, P.M.: *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*. New York 1963. MacMillan.

[151] Como ejemplos de posible conciliación entre el lenguaje del teísmo cristiano y el análisis de corte verificacionista Cox propone dos reformulaciones de la doctrina tradicional. La primera se refiere a la expresión «Dios existe». Este autor propone su reformulación según el principio de verificación: «Dios existe, ciertos hombres y mujeres han hecho experiencia del encuentro con Dios».

Un segundo ejemplo tiene que ver con la expresión «Dios ha creado el mundo de la nada». Cox sugiere también su reformulación: «se pueden usar todas las cosas materiales en cuanto contribuyen a la felicidad del hombre».Cfr. Cox, D.: «The Significance of Christianity». *Mind*, LIX (1950) 216.

[152] GLASGOW, W.D.: «Cox: The Significance of Christianity»: A Note». *Mind* LX (1951) 101.

elemento esencial de la perspectiva religiosa. Ninguna regla lingüística autoriza al hablante a usar la palabra «Dios» sin tener en cuenta que se trata de un Ser cuya existencia y actividad no están subordinadas a la experiencia y actividad humanas. De lo contario se cae en el naturalismo o en el racionalismo, doctrinas que corren paralelas al verificacionismo en sus diversas formas. Otro filósofo creyente que ha tratado de responder a los puntos de vista de A. Flew y Hare ha sido T.R. Miles. Este piensa que las aserciones acerca de los útimos elementos constitutivos del universo así como aquellos enunciados referidos a la existencia de un Absoluto están desprovistos de significación:

> «Estos enunciados no hacen referencia a algo empíricamente observable: no son generalizaciones científicas o fórmulas matemáticas: no son ni exhortaciones morales ni poesía. Si tratamos de clasificarlos no sabemos dónde sitúarlos»[153].

Según Miles no tiene sentido hablar de Dios como transcendente e infinito porque ello supondría hablar de Dios como de una Existencia Absoluta y este tipo de categorías no pueden aplicarse a Dios, cuya existencia transciende todos los atributos humanos[154]. De este modo Miles limita el significado del lenguaje teológico al lenguaje de las parábolas, más aún al silencio (influenciado por la doctrina de Escoto Eriúgena) al que remiten las parábolas. El lenguaje de las parábolas sería el único dotado de sentido[155]. Al reducir el significado de todas las aserciones teológicas a su expresión en forma de parábola, Miles exagera la función significativa de las parábolas. Con ello elude la cuestión de la realidad

---

[153] MILES, T.T.: *Religion and The Scientific Outlook.* Londres 1959, Allen and Unwin, 40-41.

[154] En su obra citada Miles describe tres tipos de lenguaje:

1. El lenguaje del teísmo literal que utiliza aserciones empíricamente verificables sobre dioses tangibles. Es significativo pero falso.

2. El lenguaje del teísmo cualificado. Habla de un Dios que hace cosas visibles y tangibles permaneciendo El invisible e intangible. Carece de significado porque trata de presentarnos afirmaciones acerca de hechos que no son ni pueden ser «verificables» ni «falsificables».

3. El lenguaje de las parábolas en el cual incluye expresiones como «Dios es Amor». Es significativo en cuanto que la «verificabilidad» o «falsabilidad» (su significado) es una cuestión de convicción personal. *Ibidem*, 41 ss.

[155] La parábola del teísta sería aquella que habla de «un padre que ama y llama al ser humano a ser como El y a ser sus hijos». Toda parábola consta de tres elementos: el contenido literal cuya verdad o falsedad no tiene importancia, las aserciones empíricas, y sobre todo, un «mensaje» que da una nueva visión del mundo y de las cosas y que nos invita a un compromiso práctico. Ahora bien en este punto no cuenta la verdad o falsedad ni los argumentos racionales sino solamente la convicción personal. *Ibidem*, 41

de aquello que el cristianismo sostiene como verdadero independientemente de la convicción personal[156]. Con lo dicho se ha querido únicamente mostrar cómo los filósofos analistas y los teólogos han redescubierto recientemente el significado de los lenguajes indirectos y simbólicos a través de los cuales se expresan una gran parte de las aserciones teológicas. El desarrollo de este debate apunta hacia el reconocimiento de la existencia de un lenguaje que no es meramente emotivo sino que tiene el poder de exponer e iluminar niveles de experiencia de una forma no verificacionista. Ello no excluye en absoluto el hecho de que el lenguaje simbólico tenga alguna relación con la experiencia de la vida cotidiana y de que la justificación de este lenguaje consista en mostrar cómo está dotado de una coherencia discursiva y cómo entra significativamente, o sea, de manera auto-implicativa (*self-involvement*) en la existencia personal y en la captación del sentido de la historia[157]. Así ha evolucionado la filosofía analítica en su forma de concebir el lenguaje. Hoy en día una buena parte de los pensadores (filósofos y teólogos) que se inspiran en la corriente analítica reconocen el significado propio y específico de las aserciones religiosas y teológicas. Este reconocimiento ayuda al teólogo a estudiar el *logos* específico de los diversos lenguajes de la fe. Así lo ha intuído I.T. Ramsey en su estudio dedicado a este tema. En él apunta hacia una noción más amplia de experiencia y de lenguaje.

---

[156] La reducción de la significación del lenguaje teológico a la convicción personal se observa en una buena parte de los autores de la izquierda de la *Cambridge-Oxford Philosophy*. Entre ellos cabe destacar a R.B. Braithwaite y a W.F. Zuurdeeg. R.B. Braithwaite parte del siguiente supuesto: «El sentido de una afirmación viene dado por el modo como se emplea». Cfr. BRAITHWAITE, R.B.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (The Ninth A. St. Eddington Memorial Lecture). Cambridge Univ.Press 1955, 10. W.F. Zuurdeeg caracteriza el lenguaje religioso como conviccional, ya que se basa en la aceptación de ciertas concepciones sobre la persona, el sentido de la vida, el bien y el mal. Asumiéndolas, el creyente cambia su modo de enfrentarse a la realidad. El *convictor* ocupa un papel preponderante pero no único ni exclusivo. Cfr. ZUURDEEG, W. F.: *An Analytical Philosophy of Religion.* Nashville 1958, Abingdon Press. Cuando Zuurdeeg habla en esta obra de *situación conviccional* parece anticipar la perspectiva de la pragmática lingüística. Sin embargo a veces da la impresión de reducir la creencia religiosa a una simple *Weltanschauung*.

[157] Para I.M. Crombie el recurso a las parábolas se justifica a partir de las *extrañeza lógica* del discurso religioso. En efecto, ésta se deriva de la peculiaridad de la referencia del lenguaje religioso que no es empírica ni intramundana. Por ello en la fundamentación de las aserciones teológicas hay que tener en cuenta las anomalías de sus propiedades formales. Estas ayudan a fijar la referencia de las afirmaciones teológicas. Cfr. CROMBIE, I.M.: «La posibilidad de los enunciados teológicos», en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 70-87.

## 1.6. La *«logical diversity of language»* en el análisis de I.T. Ramsey

En su obra *Religious Language* I.T. Ramsey estudia el *logos* del lenguaje religioso a partir de las situaciones que caracterizan a la vivencia religiosa, analiza en detalle las palabras y frases con las que el creyente se dirige a Dios y después de un diálogo crítico con la teología sistemática clásica muestra cómo el lenguaje cristiano de la Biblia refleja la estructura del lenguaje religioso en general.

### 1.6.1. *El lenguaje teológico: «una lógica extraña y peculiar»*

I.T. Ramsey comienza su estudio del lenguaje religioso analizando el contexto, es decir, la situación en que surge el lenguaje religioso como fenómeno humano. Según este autor la situación en la que se originan los enunciados teológicos, y en general, los enunciados religiosos comporta al mismo tiempo una cierta extrañeza *(odd discernment)* y un compromiso de toda la existencia (*total commitment*) por parte de los interlocutores. Ramsey constata que en las cuestiones vitales el hombre se compromete con todo su ser mediante un compromiso no fundado, a veces, ni siquiera principalmente en razonamientos especulativos. El mismo presenta diversos ejemplos tomados de la vida de cada día en los que la noción de experiencia es mucho más amplia de cuanto pensaban los neopositivistas verificacionistas, ya que incluye factores como el encuentro interpersonal, el conocimiento recíproco de las personas y la vivencia e interpretación de las situaciones existenciales. Lo mismo sucede con aquellas afirmaciones referidas a estados afectivos o experiencias amorosas, bien diversas de los enunciados matemáticos que no comprometen existencialmente al sujeto. El primer tipo de afirmaciones está dotado de un sentido diverso pero no por ello menos verdadero que el significado de una fórmula matemática. Desde una *lógica del compromiso* de toda la persona con su opción existencial se explican las aserciones teológicas en torno a la opción del cristiano comprometido con la causa de Cristo. La situación religiosa aparece así como una situación de compromiso de toda la persona ante el carácter enigmático de la realidad que se abre y se descubre (auto-revela) en tales opciones existenciales. Los ejemplos presentados por Ramsey ponen de manifiesto que el lenguaje religioso es *«lógicamente extraño y peculiar»*, extraño en el sentido del término inglés *odd.* Es, pues, una peculiaridad que va acompañada por el asombro, por la admiración ante el carácter enigmático de la realidad en su dimensión de *totalidad* y de *ultimidad.* Y se comprende que sea así si se tiene en cuenta que el lenguaje religioso se refiere a situaciones que van más allá de lo perceptual *(perceptual and more).* Así, este tipo de lenguaje no puede reducirse al lenguaje objetivo

*(object language and more)*. Se trata, pues, de un lenguaje con una serie de peculiaridades tales que no pocas veces parecen impropiedades lógicas[158]. Por otra parte, las aserciones que expresan un compromiso personal, por ejemplo, una promesa de fidelidad, tienen una consistencia que les es propia y peculiar[159]. Para mostrar más claramente esta «lógica tan propia y peculiar» de las afirmaciones teológicas el pastor anglicano emplea los términos *models and qualifiers*. Estudiando los atributos de la teología negativa (inmutable, impasible,etc), Ramsey descubre que tienen como función esencial expresar las extrañezas lógicas de la situación religiosa para dar paso a un compromiso total de la persona. Ahora bien, al mismo tiempo, estos atributos negativos indican el límite de las situaciones perceptibles y remiten a una situación tan radicalmente diversa que resulta imposible caracterizarla positivamente con el lenguaje de la observación. Si, además, se analizan los atributos positivos de Dios (unidad, simplicidad, perfección) se constata igualmente que estos modos de caracterizar a Dios se refieren a una situación *sui generis* y reclaman para el término «Dios» una categoría analítica diversa de las que se usan en el lenguaje observacional. Estos modos de caracterizar a Dios permiten hablar de El de una manera mucho más explícita que los atributos de la teología negativa. Los atributos positivos evocan y sugieren lo que les es propio y específico (*the appropiate situation)*. Pero al mismo tiempo es preciso recurrir a otra categoría analítica

---

158 Cfr RAMSEY, I T *Religious Language An Empirical Placing of Theological Phrases* Londres 1957, SCM Press, 38 El analista anglosajón ilustra esta peculiaridad específica del lenguaje religioso tomando como paradigma el lenguaje sobre el *«yo»*, irreductible al lenguaje de la observación Aún cuando el lenguaje del «yo» usa frases que se basan en el lenguaje de la observación, sin embargo añade calificativos, propiedades y atributos que van más allá de la observación empírica Lo mismo sucede cuando se habla de Dios Ciertas palabras del lenguaje teológico no comportan un significado directo obvio *(straighforward)*, ya que suponen un plus de significación (*and more strained*) Asimismo la teología, a veces, se sirve de palabras-clave *(key words for the whole of life)*, sobre todo cuando trata de expresar un compromiso existencial Más aún, el lenguaje religioso contiene tautologías extrañas pero significativas en las situaciones religiosas Estas tautologías tienen la función según Ramsey de contextualizar el uso de las palabras-clave. Ellas muestran una opción final e irreductible, una situación de asombro y de enigma más allá de la cual resulta imposible buscar una explicación

159 Así, por ejemplo, si se pregunta a un socorrista ¿Por qué has salvado a ese niño? probablemente responderá «Porque es mi deber» Si se le sigue preguntando «¿Por qué cumples con tu deber?», quizás llegue a responder al final con una aparentemente extraña tautología pero tan significativa que cualquier persona comprendería «El deber es el deber» Esta significativa tautología sólo tiene sentido en la situación descrita En ella el hablante se compromete totalmente en una opción existencial, en este caso, de salvación Podría decirse que, tomada al pie de la letra, la última frase referida al deber carece de lógica, y por tanto, de sentido Pero en realidad lo que ésta pretende decir es que el «deber» se refiere a una situación que no puede ser explicitada a partir de un lenguaje basado en resultados perceptibles *Ibidem* ,43

que el mismo Ramsey llama *qualifiers*[160] y cuya función es doble. Primera, los *qualifiers* orientan la *dirección* hacia la cual hay que encaminar las situaciones *models* para llegar a evocar una situación totalmente diferente. Así, por ejemplo, el *qualifier* «infinitamente» ayuda a contemplar el modelo de «bondad» (propio del lenguaje ordinario) en el sentido de una bondad cada vez más grande hasta llegar a evocar una situación totalmente diferente de aquella de la experiencia ordinaria. Los *qualifiers* cumplen además una segunda función, ya que actúan a modo de palabra-clave en la significación precisa del modelo. Así, siguiendo el ejemplo propuesto por Ramsey, Dios es a la vez el fin y el principio de toda bondad. De nuevo se descubre una lógica un tanto extraña. Su extrañeza, sin embargo, permite captar el significado específico de una situación bien diversa de aquella a la que se está acostumbrado. Dios no es bueno como lo son las personas buenas conocidas en las experiencias de la vida cotidiana, ya que la bondad de Dios es absolutamente diferente aunque pueda expresarse y evocarse a partir de tales experiencias. Lo mismo debería decirse de la expresión «designio eterno». Esta difiere absolutamente del designio de cualquier director general precisamente por razón del *qualifier* «eterno»[161]. El análisis del comportamiento lógico de las diversas maneras de hablar sobre Dios ayuda a resolver toda una serie de dificultades teológicas debidas con relativa frecuencia a un olvido de la estructura lógica propia de las aserciones teológicas[162].

### 1.6.2. *El lenguaje de la Biblia y el lenguaje de la doctrina cristiana*

Ramsey reconoce que el lenguaje de la Biblia tiene que ser extraño para poder referirse a las situaciones peculiares que expresa[163]. Por esta razón hablar de la Biblia como Palabra de Dios significa que, si, por

---

[160] Cfr *Ibidem*, 61ss

[161] RAMSEY, I T *Ibidem*, 53 Este autor señala que los atributos de la teología negativa constituyen modelos cualificadores *qualifiers models* p ej , en «*inmutable*», «*mutable*» juega el papel de *model* y el prefijo «in-» el de *qualifier* Cfr COSSEE DE MAULDE, G «Analyse linguistique et langage religieux l'approche de Ian Ramsey dans "Religious Language"» *Nouvelle Révue Théologique* 2 (1969) 186 nota 58

[162] Ramsey ilustra este punto considerando el problema del mal El dualismo es la tentación permanente Descubriendo a la base de las aserciones teológicas una lógica del compromiso (*total commitment* en palabras de Ramsey y *self-involvement* en palabras de D D Evans), se pone de manifiesto la imposibilidad de resolver este misterio desde ciertos modos tradicionales empleados para abordarlo intelectivamente («Dios no quiere el mal pero lo permite», «Dios es el Amor Redentor que saca bienes de los males», «Dios está más allá del bien y del mal») Desde una lógica del compromiso y con la ayuda de la Revelación, se reconoce la extrañeza del mal, la adoración del Misterio insondable de Dios y la urgencia de un compromiso liberador Cfr *Ibidem*, 87

[163] Cfr RAMSEY, I T *Religious Language, op cit*, 106

ejemplo, Dios se revela a Moisés como: «Yo soy el que soy» esta expresión tautológica presenta siempre un *plus, and more* misterioso que el hombre no puede aprehender simplemente a través de un lenguaje de observación. Algo semejante sucede en la profecía. El profeta remite siempre a «algo que se desvela» *(disclosure)*. Así sucede en la historia narrada por Natán a David (Cfr. *2 Sam 12, 1-7*). En ella Natán desvela a David: «Tú eres ese hombre». La profecía va acompañada a menudo de un lenguaje de predicción (cfr. *2 Sam, 12, 7-14)* pero este último tiene un significado lógico peculiar que consiste en el poder de evocar algo que se revela: una llamada de Dios que comporta una respuesta por parte del hombre. La profecía comporta asimismo un cumplimiento *(fulfiment)*[164]. Los relatos evangélicos usan también un lenguaje apropiado a este tipo de situaciones que narran. Se trata también en este caso de un lenguaje de revelación, de llamada y de respuesta existencial. Así se advierte, por ejemplo, el relato de la Samaritana. Ella entiende el lenguaje de Jesús como si fuera un lenguaje directo y obvio. En cambio, las palabras de Jesús ponen de manifiesto la *disclosure* de su Persona como Mesías (Cfr. *Juan, 4,26*). Lo mismo puede decirse del relato de la crucifixión en el cual el lenguaje es directo, pero para el creyente comporta un *and more y* una *disclosure* así como un *total commitment* dado que el creyente profesa su fe en el «Crucificado propter nos et propter salutem nostram». En cuanto a la resurrección, a los ojos del cristiano, se trata de una extraña pero maravillosa situación (basta recordar los términos de asombro que aparecen continuamente en los Sinópticos, en particular en el Evangelio según S. Marcos). En efecto, el creyente no puede comprobar empíricamente ni hablar de ella por medio de un lenguaje de observación, pero al mismo tiempo no puede dejar de hablar de ella como profundamente significativa desde una «lógica del compromiso». El lenguaje de los milagros muestra, por su parte, que el lenguaje de las leyes científicas no puede dar cuenta

---

[164] Un primer sentido de cumplimiento de una profecía sería la realización de un hecho futuro de aquello predicho en el pasado. Se trata de nuevo de una concepción verificacionista que aplica a la profecía el esquema de la verificación de las predicciones científicas. Ramsey considera que esta «lógica de la verificación» es característica de un «lenguaje apocalíptico». Por eso el cumplimiento de una profecía puede entenderse en otro sentido más propio de la situación religiosa. El lenguaje profético se cumple cuando ya no remite a una revelación posterior sino que provoca una nueva revelación. Este segundo sentido es típico del lenguaje profético cristiano. Así la profecía de la Virgen de *Isaías, 7, 14-16* encuentra su cumplimiento en el primer sentido cuando la situación histórica desesperada de Israel se transforma pero encuentra un segundo sentido específicamente cristiano cuando tiene lugar una nueva *disclosure* en Jesús de Nazaret *(Mateo, 1, 22)*. Cfr. *Ibidem*, 117.

del carácter significativo *(semeion)* del milagro como signo de la presencia salvífica del Mesías[165].

### 1.6.3. *Naturaleza y función del lenguaje religioso cristiano*

El interés principal de la obra de Ramsey es poner de relieve el lazo de unión entre el lenguaje religioso y la situación que se evoca. El lenguaje religioso, al igual que todo lenguaje en general, no puede ser considerado como un todo aislado. El simple hecho de significar algo muestra claramente que el lenguaje emerge a partir de una situación discursiva que le otorga su propia significación. Por ello, cualquier tipo de aserción conlleva siempre una autorrevelación de los interlocutores, implicados en la situación lingüística. Así el discurso es a la vez *referencia* a un objeto *y representación* del mismo. Siempre muestra algo más allá de sí mismo. Remite a un horizonte metalingüístico presente intencionalmente en el mismo lenguaje. Para comprender plenamente el significado del lenguaje cristiano, es necesario analizar el carácter metalingüístico del discurso cristiano integrado en el horizonte significativo de la *lebensform* cristiana. El cristiano que habla de Dios está convencido del significado de las expresiones empleadas, ya que el Dios al que se refiere está comprometido con la causa del hombre y coimplicado en la misma estructura del diálogo humano como condición de posibilidad última de cualquier tipo de lenguaje referido al Misterio y a lo de algún modo Absoluto. Además el lenguaje cristiano presenta una particularidad propia. No solamente habla de Dios y a Dios sino que afirma también que Dios ha hablado a los hombres en la historia de un modo explícito en Jesucristo[166], el Logos del Padre. El lenguaje cristiano supone también un contexto de intersubjetividad, es decir, de afinidad entre Dios y el ser humano, irreductible a un lenguaje objetivo o representativo. En efecto, el creyente cree que Dios le habla. El hombre religioso cree que él puede hablar a Dios. El teísta cree que él puede hablar de Dios. El análisis fenomenológico del lenguaje religioso realizado por Ramsey suscita la cuestión acerca de la condición última de posibilidad de un hablar de Dios. He aquí una pregunta olvidada con relativa frecuencia por una parte de filósofos y teólogos de la *Cambridge-Oxford Philosophy.* Tal olvido podría deberse a la crisis de la tradición metafísica del continente europeo, vista no pocas veces con cierta sospecha

---

[165] Cfr. COSSEE DE MAULDE, G.: «Analyse linguistique et langage religieux: l'approche de Ian Ramsey. *Religious Language*». *op.cit.*, 189.

[166] Cfr. D. V, 2.

de cripto-idealismo por parte de los filósofos y teólogos del área anglosajona ya desde los tiempos del empirismo clásico. Ahora bien, sólo la *analogia entis* permite en última instancia hablar de lo Infinito desde la finitud de la condición humana puesta de relieve en el lenguaje religioso. Este cobra significado cuando el hombre descubre la diferencia ontológica entre él y Dios, pero al mismo tiempo se descubre como imagen de Dios. Esta paradoja ontológica que subyace a la *analogia entis* funda en último término la posibilidad y el sentido del lenguaje teológico. Ya lo decía un célebre texto venerable:

> «quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»[167].

Ramsey introduce las categorías analíticas de *models* y *qualifiers* y las emplea de un modo que recuerda la analogia citada. Pero este autor no las indica explícitamente como condición de posibilidad del lenguaje religioso. A pesar de ello, la gran aportación de Ramsey consiste en la ampliación de la noción de experiencia y de lenguaje.

## 1.7. **Hacia una ampliación de la noción de experiencia**

¿Se puede hablar de experiencia religiosa? La respuesta es decisiva para afrontar la cuestión del referente propio del lenguaje teológico. El punto de partida ha de ser un análisis acerca de la consistencia específica y propia del lenguaje religioso así como una fenomenología de la existencia humana que muestre la complejidad de los aspectos y dimensiones de la noción misma de experiencia. En el análisis fenomenológico de la vida humana se descubre una dimensión denominada de diversas formas. Desde la perspectiva husserliana puede llamarse «apertura de horizonte». Desde un punto de vista psicológico puede denominarse «cambio de estado de conciencia». Siguiendo a Lonergan, «conversión intelectual». En palabras de Ramsey, *disclosure*[168]. Desde una perspectiva diferente también X. Zubiri ha propuesto una ampliación de la noción

---

[167] DS, 806.

[168] Después de haber escuchado diversas veces a Bach, al final cuando se le escucha otra vez se suele exclamar: «Ahora sé quién es Bach». Cuando se resuelve por primera vez un problema de matemáticas se dice internamente: «Ahora he entendido» y desde ese momento se puede resolver no sólo ese problema matemático en concreto sino también otros semejantes del mismo tipo. En estos casos no se tiene experiencia de tales situaciones sino más bien de una totalidad de sentido porque se nos abre un nuevo horizonte de significación.

de experiencia. El pensador donostiarra la entiende en el sentido de *probación física de realidad*:

> «En la religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por tanto, una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter experiencial»[169].

Es un hecho comúnmente admitido que Dios no es objeto de experiencia inmediata, más aún, no es objeto de experiencia: «Deum nemo vidit unquam». El hombre debe buscarlo a tientas, mediante la reflexión racional (filosofía) y mediante la intelección de la fe (teología). Zubiri, sin embargo, habla de Dios como de una «realidad experimentada» en el sentido que él mismo indica. En las realidades no humanas la noción de experiencia comprende una cierta «objetualidad» en el sentido de «ob-jectum». En las realidades humanas la experiencia se logra por «compenetración». Comenta al respecto D.Gracia:

> «Por haber esbozado a Dios como una realidad personal, la experiencia de Dios no puede consistir en "experimento", ni en "comprobación", sino en "compenetración"»[170].

Sin embargo este mismo autor reconoce una dificultad:

> «La "compenetración" exige la presencia de dos personas y Dios es persona absolutamente trascendente»[171].

Y propone como solución la siguiente:

> «Dios es fundamento en las cosas reales, está presente en la persona como realidad fundante... así la experiencia por compenetración es posible en el mundo, por cuanto Dios se hace personalmente presente en el mundo, el mundo es "donación personal de Dios"»[172]

Podría decirse con una expresión habitual en la filosofía y en la teología de orientación trascendental (Lotz, Rahner y Weissmahr) que la noción de experiencia religiosa entra en la de experiencia atemática y transcendental y, en cuanto inobjetivable, es difícil de expresar en términos

---

[169] ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, 5 ed. Alianza, 95.
[170] GRACIA, D.: *La voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona 1986, Labor, 228.
[171] *Ibidem*, 230.
[172] *Ibidem*, 230.

precisos y conceptuales. He aquí el porqué de la dificultad para pensar y hablar de Dios:

> «De ahí que la demostración de Dios nunca pueda proponerse presentar su "objeto" con una claridad tan completa que excluya cualquier duda. La esencia de Dios, su existencia, estará siempre cargada de misterio para el hombre presente; el problema de Dios no puede resolverse temáticamente»[173].

Esta experiencia es además universal, ya que tiene lugar de algún modo en toda persona y se llega a ella a partir del dinamismo de la conciencia que se abre al mundo y se dobla sobre sí misma[174]. La experiencia de Dios va unida a la actitud existencial que cada persona adopta en su vida en relación con lo incondicionado. En ella intervienen la libertad, la jerarquía de valores, las experiencias originarias en las que el sujeto ha ido vertebrando el sentido de su vida, su afectividad, sus conocimientos del mundo y su visión intepretativa de lo real. Todo ello depende además de la voluntad de verdad (siguiendo la conocida expresión zubiriana), es decir, del empeño por realizar los valores y por hacerse persona en realidad. Por eso afirma D. Gracia en este punto que:

> «la verificación es la forma de la verdad racional»[175].

Así, para el teísta la verificación es totalmente positiva y el esbozo «Dios» aparece como algo más que un esbozo. Se manifiesta como hipótesis real y significativa en su vida. En cambio para el ateo se trata de una verificación totalmente negativa, ya que el poder de lo real es, para él, un hecho sin ulterior necesidad de fundamentación. Esta verifi-

---

[173] WEISSMAHR, B.: *Teología natural*. Barcelona 1986, Herder, 50.

[174] Esta experiencia además de ser universa es también histórica. Y refleja, por tanto, en sus manifestaciones las vicisitudes de los pueblos y de los individuos en las condiciones en que se mueven y deciden en relación con el Primer Principio. A estos caracteres, Cornelio Fabro añade otros:

«a) ... se trata de una experiencia de convergencia como una resultante de la situación global de nuestro espíritu en relación con el Absoluto.

b) ... es intrínsecamente dialéctica, Así Dios se hace sentir por sus efectos en el espíritu con consuelos, paz, escrúpulos, aridez, éxstasis.

c) ... es intrínsecamente ambivalente, de modo que el fenómeno negativo puede tener valor positivo y viceversa, de suerte que esta experiencia por sí sola no puede constituir un valor absoluto».

Cfr. FABRO, C.: *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid 1977, Rialp, 289.

[175] GRACIA, D.: *op.cit.*, 232.

cación es distinta según las personas, los grupos sociales y las épocas históricas. Para el teísta el esbozo es racional y la experiencia es razonable. Tal razonabilidad adquiere el carácter de una certeza firme que engendra un estado de seguridad personal existencial. En este momento se comienza a entrar en el ámbito de la fe. Surge entonces otro interrogante: ¿No es formalmente lo mismo esta verificación y una prueba de la existencia de Dios? No, no es lo mismo verificar que probar. Porque en el probar interviene un razonamiento discursivo y demostrativo. En cambio, en la verificación entran en juego los elementos señalados y la existencia del sujeto. Por eso Hans Küng prefiere hablar, más que de prueba, de confirmar, verificar y experienciar el encuentro con Dios en el mundo. El se decanta sobre todo por la palabra *confirmar*. Admite también verificar pero sólo en un sentido muy preciso:

> «Según un criterio de verificación hermenéutico general en sentido amplio, Dios sí es verificable: la existencia de Dios puede hacerse inteligible... y si lo que en general es inteligible puede tener pleno sentido entonces Dios es verificable»[176].

Y concluye:

> «De ahí que haya que utilizar un criterio de verificación que no sea tan estrecho como el empirista, ni tan amplio como el hermenéutico, un criterio de verificación indirecto, i.e., Dios en cuanto realidad que por hipótesis todo lo determina, debe ser verificado en la experiencia de la realidad del hombre y del mundo... las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas y acreditadas en el horizonte de experiencias de nuestra propia vida, no por una deducción constrictiva desde una experiencia evidente, sino por una iluminación clarificadora de una experiencia siempre problemática que invita al hombre a una decisión positiva»[177].

Pannenberg, por su parte, responde al tema de la experiencia como verificación con la *verificación indirecta*[178]. Las aserciones teológicas se controlan o se verifican por sus implicaciones en la realidad, es decir, por su capacidad de iluminar la existencia humana y explicarla mejor. Se trata, por tanto, de una verificación indirecta en la que Dios no es objeto de directo de observación. Verificable es la fiabilidad de las

---

[176] KUNG, H.: *¿Existe Dios?* Madrid 1979, Cristiandad, 79.

[177] *Ibidem*, 750.

[178] Cfr. PANNENBERG, W.: *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa, 341.

tradiciones religiosas que hablan de El. Verificable es que el hombre se debate con preguntas de ultimidad que manifiestan la dimensión religiosa del mismo. Verificable es que la fe en Dios ha ayudado a innumerables hombres a vivir y morir digna y esperanzadamente[179]. La ampliación de la noción de experiencia en el contexto de la pragmática lingüística abre un nuevo horizonte de significación lingüística, antropológica y religiosa.

---

[179] Cfr. FRAIJO, M.: «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios» en GÓMEZ CAFFARENA; MARDONES, J.M. (Coords): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II.*Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC, 98.

# 2

# La performatividad del lenguaje en Austin, Searle y Evans

Más que un desafío, la pragmática lingüística constituye un enriquecimiento para la filosofía de la religión y para la teología. Con la pragmática lingüística se entra en un *nuevo universo de significación.* Es difícil señalar una fecha precisa para el nacimiento de esta disiciplina, pero podría establecerse, de forma orientativa y convencional, los estudios del signo lingüístico llevados a cabo por Charles Morris en 1938[180]. Este articula la semiótica en *sintaxis, semántica y pragmática.* Cuando se habla de *pragmática lingüística* conviene siempre tener presente la distinción básica entre *pragmatismo y pragmática:* el *pragmatismo* es una filosofía omnienglobante, una ontología y una ética con un acento marcado y dominante sobre el hombre en su actividad racional en y sobre la realidad mientras que la *pragmática* es una parte de la semiótica. Esta ciencia estudia la dimensión pragmática de la semiosis ocupándose de los aspectos bióticos, o sea, de los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que caracterizan al funcionamiento de los signos. Supone una concepción del lenguaje como:

> «conjunto intersubjetivo de signos en los que el uso está determinado por las reglas pragmáticas, sintácticas y semánticas»[181].

---

[180] Una síntesis sobre los orígenes de la pragmática en general puede verse en ARANA, J.R.: «Orígenes y tarea de la pragmática», en A.A.V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano.* Bilbao 1995, Asociacion vasca de profesores de español «Miguel de Unamuno», 81-109.

[181] MORRIS, Ch.: «Foundations of the theory of signs», en NEURATH, O.; CARNAP, R.; MORRIS, Ch.: *International Encyclopedia of Unified Sciences.* Chicago 1938, Chicago University Press, 35.

La pragmática se define así en relación a las otras dos (sintaxis y semántica) como aquella parte de la semiótica que trata sobre el origen, los usos y los efectos de los signos en el comportamiento total de los organismos que interpretan los signos. La semántica considera el significado de los signos; la sintaxis considera la combinación de los signos haciendo abstracción de su significado y su uso. Según Wunderlich la pragmática es «la teoría de la totalidad del dominio de la competencia lingüística»[182]. Pero podríamos añadir a esta definición otras tantas, además de las catorce que propone y debate Levinson[183]. Y es que desde 1977, año en que se presenta en Holanda el primer número del *Journal of pragmatics* confirmándose la institucionalización de la pragmática como campo de estudio, ésta ha adquirido gradualmente los reconocimientos propios al ser considerada su autonomía científica. Se constituye así en 1986 la asociación internacional de pragmática. El entusiasmo suscitado por esta disciplina ha provocado algún que otro inconveniente como, por ejemplo, la difícil coordinación entre los investigadores de este campo, con las consiguientes confusiones terminológicas, como señalaba en 1985 el secretario general de la asociación internacional de pragmática, Jef Verschueren[184].

Teniendo en cuenta la complejidad y diversidad de la prgmática lingüística pueden distinguirse en ella tres niveles. Un primer nivel comprende el estudio de los deícticos, tales como los pronombres yo, tú; los adverbios indicadores («aquí», «ahora», etc), expresiones en las que el sentido cambia según las circunstancias contextuales del uso. En este sentido más restringido Montague emplea el término pragmática. Lo mismo hace Kalish:

> «La pragmática (...) no es otra cosa que la extensión de la definición semántica de la verdad a las lenguas formales que contienen los términos indicadores»[185].

---

[182] WUNDERLICH, D.: *Methodological Remarks on Speech Act' Theory. Speech Acts and Theory Pragmatics.* Londres 1972, Methuen, 34.

[183] Cfr. LEVINSON, S.: *Pragmatics.* Cambridge, C.U.P.1983; hay trad. cast.: *Pragmática.* Barcelona 1990, Teide. En su introducción a la pragmática, M. Bertucelli recoge y comenta estas definiciones de Levinson. Cfr. BERTUCELLI, M.: *¿Qué es la pragmática?* Barcelona 1996, Paidós. 16.

[184] Para una profundización mayor y un conocimiento más detallado del origen y desarrollo actual de la pragmática lingüística y general, remitimos a dos recientes introducciones. Una, la de M. Bertucelli: BERTUCELLI, M.: *Qué es la pragmática.* Barcelona 1996, Paidós; y otra, la reciente edición actualizada de M. V. escandell Vidal: ESCANDELL VIDAL, M.V.: *Introducción a la pragmática.* Barcelona 1996, Ariel.

[185] KALISH, D.: «Semantics», en EDWARDS, D.: *Encyclopedia of philosophy* VII. Nueva York 1967, Collier-McMillan, 356.

Cabría denominar *pragmática de segundo grado* al estudio de cómo se relacionan la proposición en su significado profundo y el significado literal de la frase. En este segundo sentido Gazdar emplea el término pragmática, sosteniendo que ésta trata de la fuerza ilocucionaria, de la implicación, de la presuposición en el contexto[186]. Y podría considerarse *pragmática de tercer grado* a la teoría de los actos de habla. Esta teoría se inicia con los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein y más explícitamente con los trabajos de dos analistas de la *Cambridge-Oxford Philosophy* (Strawson y Austin) aunque su momento culminante y sistemático se alcanza con Searle cuando llega a afirmar:

> «En vez de ver en la relación entre las palabras y el mundo algo que existe in vacuo, ahora se ve esta relación en el marco de acciones que se orientan hacia un fin y que son realizadas por interlocutores que emplean instrumentos convencionales (palabras, frases) organizadas según juegos de reglas»[187].

Una vez más se ve cómo el contexto especifica el significado propio de un enunciado. Así, por ejemplo, la frase: «No matarás» en el contexto del Decálogo expresa una mandamiento de la Ley de Dios; en cambio, en otro contexto puede significar la predicción de que un suceso no tendrá lugar. La relación entre pragmática lingüística y teología encuentra mayores puntos de interés si se encuadra en el ámbito de la *pragmática lingüística de tercer grado,* ya que ésta incide directamente en la cuestión acerca del significado y especificidad de las aserciones teológicas.

## 2.1. **Semiótica y pragmática lingüística**

En la analítica del continente europeo han predominado las cuestiones lógico-lingüísticas semánticas. En cambio, en la tradición anglosajona se ha acentúado, sobre todo, en el siglo XX, la dimensión pragmática de la semiosis. En la actual filosofía anglosajona, dedicada al ejercicio del análisis lingüístico, la curiosidad por la dimensión pragmática del lenguaje es clara, gracias, básicamente a la obra de Ludwig

---

[186] Cfr. GAZDAR, G.: *Pragmatics: Implicature, Presupposition and logical form.* Nueva York 1979, Academic Press, 15-35.

[187] SEARLE, J.: *The Philosophy of Language.* Oxford University Press 1971, 7.

Wittgenstein, en la que se ha dado en llamar su segunda época, cuando sometió a crítica la orientación plasmada en el *Tractatus:*

> «La imagen diseñada en el Tractatus se desvaneció cuando Wittgenstein desvió la atención hacia la pragmática. Las Investigaciones filosóficas contienen, entre otras cosas, una descripción de los varios instrumentos que utilizó para liberarse de la imagen que le cautivaba en el *Tractatus.* Por eso quiso publicar juntos "esos viejos pensamientos *(Tractatus)* y los nuevos *(Investigaciones filosóficas)*", "pues los últimos sólo podían ser correctamente entendidos contrastándolos y comparándolos con mi antigua forma de pensar" *(PhU, prólogo)*... Concibiendo el lenguaje como un juego o un instrumento *(PhU, 569),* diciendo que "las palabras son también acciones" *(PhU, 549)* o asimilando el significado de una pieza a su papel en el juego *(PhU, 563),* (Wittgenstein) trata de mirar el lenguaje desde el punto de vista del hablante»[188].

En sus *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein apunta hacia esta dimensión pragmática con su noción de pluriformidad de juegos de lenguaje (dar órdenes, prometer, contar una historia, enunciar un juicio, etc). El lenguaje se presenta así como una forma de acción, ya que en él cobra sentido toda comprensión e interpretación no sólo del mundo sino también de todo aquello que es constitutivo del hombre y que se revela en la acción humana (la historia, el arte, la búsqueda de la verdad, la religión, las formas usadas por los niños en el aprendizaje de una lengua, el dar órdenes, agradecer, felicitar, narrar, mentir, bautizar, nombrar (acciones que más tarde Searle incluirá en sus actos de habla). Wittgenstein ilustra esta noción recurriendo constantemente a la imagen del juego del ajedrez: el significado de una pieza de ajedrez es su posición en el tablero; el de una palabra, su uso[189]. Así, para Wittgenstein el significado de una expresión no es algo anterior al uso. Es el uso de una expresión en un contexto extralingüístico dado el que determina el significado de esa expresión. En consecuencia, comprender el lenguaje desde su uso es el principio constitutivo de una concepción pragmática del lenguaje, entendiendo este término, no en el sentido de útil o guíado por la eficacia, sino en el que le dió Morris cuando distinguió tres disciplinas dentro de la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática, o estudio de las relaciones entre los signos y los usuarios. El sentido de un signo linguístico no es un objeto independiente sino que éste es siempre relativo a una determinada forma de hablar. Ahora

---

[188] ZABEEH, F.: «On Language Games and Forms of Life», en KLEMKE, E.D. (ed): *Essays on Wittgenstein*, Urbana-Chicago-Londres, University of Illinois Press, 357.

[189] *Ibidem*, 43.

bien la pluriformidad de los lenguajes se organiza según reglas características y propias de cada tipo de lenguaje. Con las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein comienza el análisis del lenguaje ordinario llevado adelante años más tarde en la *Cambridge-Oxford philosophy.* Ahora bien por lenguaje ordinario no se entiende el lenguaje popular o banal del hombre de la calle sino toda forma de usar el lenguaje en su contexto específico y apropiado. Así los analistas del lenguaje consideran que términos como «teándrico», «propiciación», «sabelianismo», «infalibilidad», «transubstanciación» pertenecen al lenguaje ordinario de la teología sin que, por ello, propongan la reducción del significado al uso del lenguaje (como tampoco podían propugnarla los adictos al lema «el significado está en el uso», pese a que era casi obvio suponer que así lo hacían). Está claro que todos los usos de un mismo término o de una misma frase han de tener ciertos elementos en común, pero éstos son susceptibles de adquirir una diversidad de sentidos dependientes del contexto en el que aparecen. Puede pensarse, por ejemplo, en la diferencia de significado que tiene «mesa» en dos frases como «déjalo encima de mi mesa» y «la mesa lo decidirá». Siguiendo una distinción de Wittgenstein, los dos usos de «mesa» comparten aquí el hecho de ser *signos,* pero son cada uno un *símbolo* distinto[190]. Es a Ch. Peirce a quien es razonable retrotraer, como al auténtico fundador de la pragmática[191]. Para Peirce no basta una interpretación behaviorista de los signos que pretenda precindir de toda autoobservación. Para este autor, sentido, intención de sentido y comprensión no son simplemente reductibles a un comportamiento fáctico. Así es como desarrolla una filosofía de la interpretación de las opiniones, que, en varios puntos, no anda lejos de la de Dilthey. El segundo período de su pensamiento marca el nacimiento de un *pragmatismo crítico del sentido*[192]. Peirce establece como objetivo de la investigación no una verdad absoluta sino la fijación de una convicción, ya que, de hecho, los hombres buscan una fijación satisfactoria de sus convicciones:

> «Lo mejor para nosotros sería que nuestras convicciones fuesen de tal especie que orientasen nuestras acciones a la satisfacción auténtica de nuestros deseos»[193].

---

[190] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus, op.cit.*, 3.323.

[191] PEIRCE, Ch.S.: *Collected Papers.* Harvard ed.: vol. I-VI. Edit. por Ch. Hartstone y P. Weiss. 1931-1935; vol. VII-VIII edit. A.W. Burks. Cambridge Mass. 1958.

Cfr. GRABNER-HEIDER, A.: *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica.* Estella 1976, Verbo Divino, 21-22.

[192] Dos trabajos son esenciales: *The fixation of belief* (1877) y *How to make our ideas clear* (1878).

[193] PEIRCE, Ch.S.: *op.cit.*, 5.375.

Pero con ello parece proponer un criterio pragmatístico respecto a la satisfacción de las intenciones operativas. Cumplidas ciertas condiciones, la verdad se acreditaría siempre en una perdurable tendencia a la satisfacción de los deseos lógicamente justificados en cada caso. Peirce cita cuatro métodos para el establecimiento de una convicción: en primer lugar, el método de la obstinación, que tiene la desventaja de aislar a los hombres; luego, el método de autoridad, bajo la idea central del «consensus catholicus»; en tercer lugar, el diálogo dialéctico; y finalmente, el diálogo de una comunidad ilimitada como valor final. En el segundo escrito de Peirce aparece ya la máxima pragmatística:

> «La esencia de una convicción es la institución de un hábito de conducta *(habit)*. Las diversas convicciones se distinguen por las especies diferentes de accciones que generan»[194].

Por primera vez se contemplan los signos lingüísticos bajo el aspecto de los efectos que generan en aquellos que los usan, hablantes u oyentes. Se aprecia así un modo de pensar naturalista. Como consecuencia de ello, se afirma que de los efectos empíricamente constatables de los signos lingüísticos se puede descifrar su significado. Pero éste no va más allá de sus efectos. Con todo, Peirce se distancia de un puro behaviorismo. Su máxima pragmática presupone ya una correcta comprensión del significado. Peirce concibe su pragmatismo como una concepción fundamental normativo-metodológica de una lógica de la ciencia. En sus trabajos sobre el pragmatismo reproduce un psicologismo ya superado sobre la teoría de la verdad. Ch.W. Morris ha seguido desarrollando el impulso pragmático. Este autor se propone investigar la conducta empírica y el contexto social del hablante[195]. De este modo el semiótico tiene que ocuparse de todas las dimensiones de uso del signo. La religión, el arte, la moral, la literatura son, para él, modos diferentes de utilización del signo. La verdad comporta tanto factores empíricos como pragmáticos: en un signo estético aparece, por ejemplo, el vehículo-signo en lugar del objeto. Ahora bien Morris acepta

---

[194] *Ibidem*, 5.398.

[195] Las dos obras clásicas de Morris sobre este problema son: *Foundations of the theory of signs. op.cit.* y *Signs, language and behaviour.* Nueva York 1962, Prentice-Hall. Para este autor la interpetación de los signos es importante pero no lo es menos el efecto del signo, el *interpretant*:

«Interpretant... is the habit of the organism to respond, because of the sign vehicle, to absent objects wich are relevant to a present problematic situation as if they were present». Cfr. MORRIS, Ch.W.: *Foundation of the theory of signs. op.cit.*, 109.

como tesis de fondo que la ciencia de los signos se despliega sobre una base biológica en el entramado de la ciencia del comportamiento. En este sentido hay que distanciarse del planteamiento y de la interpretación que Morris hace de las categorías pragmáticas, ya que al basarse en esta orientación behaviorista se cae en el pragmatismo. Desde este pragmatismo define Morris la interpretación de un signo como una disposición de la conducta que se genera en el oyente por el signo. La referencia de un signo (*denotatum*) es un objeto al que se dirige la acción. A ella se dispone el oyente en base al signo. Pero como objeta acertadamente Grabner-Haider:

> «Si Morris define behaviorísticamente ciertos tipos fundamentales de expresión (identificativas, descriptivas, evaluativas, prescriptivas), hay que objetarle que, por ejemplo, no tienen por qué excluírse (mutuamente) un uso descriptivo y otro evaluativo. Semejantes expresiones pueden tener un carácter diferente en diferentes contextos, o pueden ser en el mismo contexto descriptivas y evaluativas al mismo tiempo» [196].

Frente al pragmatismo de Morris puede asumirse la pragmática *lingüística* simplemente como aquella disciplina que investiga la relación entre los signos y los interlocutores que usan los signos. Así pues, la pragmática se ocupa del origen, del uso y de los efectos de los signos lingüísticos. Así era también cómo Morris había descrito esta disciplina. Pero en su reducción behaviorista, la pragmática se convierte en una ciencia empírica. El análisis pragmático contiene rasgos lingüísticos, psicológicos, fisiológicos, sociales y lógicos. Tanto el individuo particular como el grupo pueden ser los usuarios de los signos. Teniendo en cuenta el ámbito en que se inscriben las relaciones entre el signo y los que los usan son posibles la aceptación (*acceptance)*, la expresión (*utterance)* o una fe (*belief*). Esto mismo viene a decir Ortega y Gasset con su habitual belleza literaria:

> «A cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas y sus significaciones son influídas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por así decirlo, difuso en el conjunto» [197].

---

[196] GRABNER-HEIDER, A.: *op.cit.*, 29-30.

[197] ORTEGA Y GASSET, J.: *Coloquio de Darmstadt,* IX 643, tomado de CEREZO GALÁN, P.: del *Pragmática del significado y razón vital en Ortega y Gasset,* en SANTIAGO, H.: *Simbolismo, sentido y realidad.* Madrid 1979. CSIC, 37.

Y comenta al respecto Cerezo Galán:

> «De un lado (Ortega y Gasset) consagra inequívocamente el punto de vista pragmático en semántica: estas galaxias lingüísticas no forman un cielo ideal del significado sino que son distintas condensaciones expresivas del magma hirviente de significación que es siempre la vida humana»[198].

Por su parte G. Araya añade:

> «El significado de las palabras está determinado doblemente por el vivir: porque nace de situaciones vitales típicas y porque su organización en campos semánticos donde por lo demás está determinada por la estructuración de los pragmata en la "realidad radical"; es dentro de los campos semánticos donde por lo demás está la clave para encontrar el significado (relativamente) originario de los vocablos»[199].

La pragmática lingüística muestra, pues, cómo el significado de las palabras se torna dinámico, operacional, performativo, ya que es una función de la vida en su dinamismo histórico de modo que si se hace abstracción de ésta, de sus diferentes contextos situacionales y del polimorfismo de sus funciones, sólo queda el residuo de unos valores expresivos. Frente al reduccionismo neopositivista que invocaba la univocidad del significado, se abre ahora el horizonte de la multivocidad del significado lingüístico: usos plurales de los diversos lenguajes, importancia de la convención y repetición de fórmulas en el uso del lenguaje para hacer promesas, pedir perdón, elogiar, insultar, pedir algo, hacer afirmaciones, poner en duda, llamar a alguien, dar el pésame, declarar mi amor. La pragmática intenta encontrar el sentido de la conducta lingüística y la teología trata de justificar el sentido del ser y el actuar cristianos. La pragmática se está volviendo hoy una disciplina, que intenta incluir en sus análisis los factores sociales, psicológicos, culturales, literarios, que determinan la estructura de la comunicación verbal y sus consecuencias. De modo semejante, la teología se está volviendo hoy una disciplina dedicada no solamente al estudio de un sistema de doctrinas dogmáticamente definidas, sino también al estudio de la revelación entendida como estructura dialógica y comunicativa en la que Dios y el hombre se comprometen en un lenguaje y en una actuación

---

[198] *Ibidem*, 37.

[199] ARAYA, G.: *Claves filosóficas para la comprensión de Ortega.* Madrid 1971, Gredos, 195.

común, quedando siempre, a salvo, la iniciativa y la trascendencia del Dios cristiano que se revela y actúa de modo gratuito y sorprendente. Precisamente para poder establecer el sentido de las expresiones usadas por el creyente en los lenguajes de la fe hay que investigar los factores que intervienen en la acción comunicativa:

> «Donde hay comunicación hay una pragmática compartida y un lenguaje viable. Si en el uso se encuentra una de las claves del significado —si no la única, sí la fundamental— cualquier producto de la costumbre, por esotérica e inútil (valga la paradoja) que sea, ha de resultar, en su universo de discurso, significativo»[200].

Y, a la inversa, cuando se pierde de vista el contexto en el que emerge la inteligibilidad del significado sucede aquello que refiere S. Toulmin citando a L. Tolstoi:

> «Algunas veces, Pedro, impresionado por la significación de sus palabras, le pedía que las repitiese, pero Platón no podría nunca recordar lo que había dicho un momento antes, precisamente como no podría repetir a Pedro las palabras de su canción favorita: "nativo", "abedul", y "mi corazón está agotado", se encontraban en ella, pero cuando las recitaba en vez de cantarlas, no se podía sacar ningún sentido de ellas; Pedro *no podía entender el sentido de las palabras independientemente de su contexto.* Todas sus palabras y acciones eran una manifestación de una actividad desconocida para él que era su vida... Sus palabras y acciones fluían de él llana, inevitable y espontáneamente, como se exhala la fragancia de una flor. No podía entender el valor o la significación de ninguna palabra o de ningún acto tomados por separado»[201].

S. Toulmin comenta al respecto:

> «La lógica de las declaraciones, por una parte, y la peculiaridad de la actividad con que están ligadas, por otra, son tan íntimas e inseparables como las dos caras de una moneda»[202].

No puede entenderse plenamente el sentido de las palabras independientemente de su contexto. Ello es así porque los significados producidos al hablar son de muy diversa naturaleza, pero todos tienden a

---

[200] CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona 1976, Península 26.

[201] TOLSTOI, L.: *Guerra y paz*. Cfr. TOULMIN, S.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid 1979. Alianza, 85.

[202] *Ibidem*, 103.

modificar una situación. Se ha dicho que comunicarse es reclamar la atención de alguien, dándole información que tenga «relevancia», es decir, interés o pertinencia. Tal información, si llega si el acto se cumple, si es un acto de habla «afortunado» (en terminología de Austin) modificará el mundo del destinatario e incluso su conducta. De algún modo, podría decirse también que cuando Dios se manifiesta y habla con los hombres como amigos[203], lo hace para modificar salvíficamente la situación contextual del receptor. Ahora bien, si el ser humano, cuya libertad Dios respeta, no descubre la relevancia existencial de esta iniciativa dialógica divina, difícilmente llegará a responderle con la adhesión del entendimiento y con el obsequio de la razón y la voluntad. De todo ello se sigue la importancia de las categorías de la pragmática lingüística para poner más claramente de manifiesto la naturaleza de la revelación como comunicación interpersonal y la fuerza performativa del lenguaje teológico.

## 2.2. **La teoría del lenguaje performativo en J.L. Austin**

El estudio de los lenguajes ordinarios en la línea del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* va a ser retomado por J.L. Austin (1911-1960). Su obra filosófica supone un cambio de actitud hacia los fenómenos lingüísticos. Al igual que Wittgenstein, Austin respeta la complejidad de los fenómenos lingüísticos y analiza de modo detallado y minucioso las formas en que se usan las expresiones del lenguaje. A diferencia de las *Investigaciones filosóficas*, que proponen un sistema conceptual más o menos definido (uso lingüístico, juego de lenguaje, forma de vida), las obras de Austin proporcionan más bien ejemplos de una técnica analítica, fundada en un estudio de las formas expresivas del lenguaje ordinario[204]. Los análisis lingüísticos de Austin constituyen los fundamentos de lo que más adelante se denominará teoría de los actos de habla[205]. En su obra principal, Austin lleva a cabo un estudio

---

[203] Cfr D V 2

[204] Cfr BUSTOS, E *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)* Madrid 1992, UNED, 47-48

[205] Esta teoría aparece en la obra principal de J L AUSTIN *How to do things with words* Oxford-Nueva York 1989 8 ed Se seguirá esta edición inglesa, que recoge básicamente la segunda edición de 1975, publicada en Oxford 175, Clarendon Press En esta obra de J L Austin, los editores J O Urmson y M Sbisà recogen una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Harvard en 1955 Se citará la traducción al español de R Carrio y E A Rabossi AUSTIN, J L *Cómo hacer cosas con palabras* Buenos Aires 1982, Paidós 2 ed

crítico acerca de un supuesto del neopositivismo lógico, el de que existen dos grandes tipos de expresiones lingüísticas, las que transmiten información y dan cuenta representativa del mundo y las que, en cambio, expresan contenidos no cognitivos, sentimentales o emocionales, que no poseen un valor de verdad. Austin no acepta este supuesto porque descubre que en el lenguaje no son significativos sólo los enunciados asertivos sino también aquellos que expresan, producen o causan una acción. Desde Aristóteles, quedaban relegadas a la *Retórica* o a la *Poética* el estudio de las oraciones que no poseían la capacidad representativa o figurativa (aserciones) y así hasta el neopositivismo, sea en la historia de la filosofía sea en la historia de la teología, la tendencia dominante era asimilar todos los casos de discurso significativo al modelo enunciativo[206]. Así, a la pregunta: «¿Cómo puede una promesa tener un significado tal que cree una obligación?», se solía responder diciendo: «Porque mi emisión de: "Prometo tal-y-tal" describe un acto mental mío: mi decisión de hacer tal-y-tal; ése es su significado». Este tipo de respuesta entra dentro de lo que Austin llama: «falacia descriptiva»[207]. Para poner fin a esta falacia, Austin en un célebre artículo[208] presenta la

---

La bibliografía sobre la obra de J L Austin no es muy abundante Puede resultar util consultar la colección de BERLIN, I (ed ) *Essays on J L Austin* Oxford 1973, Clarendon Esta colección es una recopilación de articulos bien conocidos sobre la filosofía austiniana También FANN, K T (ed ) *Symposium on J L Austin* Londres 1969, Routledge Son buenos ensayos FURBERG, M *Saying Q and meaning* Oxford 1971, Clarendon 2 ed y WARNOCK, G J *J L Austin* Londres 1989, Routledge Una versión crítica de la obra de Austin se encuentra en GRAHAM, K *J L Austin A Critique of Ordinary Language Philosophy* Harvester Press 1977, Sussex En castellano pueden consultarse GARCIA SUAREZ, A «J L Austin teoría y práctica de la filosofía» en AUSTIN, J L *Ensayos filosóficos* Madrid 1975, Revista de occidente, CARRIO, R y RABOSSI, E A «La filosofía de J L Austin» en AUSTIN, J L *Cómo hacer cosas con palabras* Buenos Aires 1982, Paidós 2 ed, ACERO, J J «J L Austin» en BERMUDO, J M (ed ) *Los filosofos y sus filosofías* Barcelona 1983, Vicens-Vives

[206] «Pero, con todo, los filósofos han dado por sentado que las únicas cosas en las que están interesados son las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con verdad o con falsedad» Cfr AUSTIN, J L «Emisiones realizativas», en VALDES VILLANUEVA, L (ed ) *La búsqueda del significado* Madrid 1991, Tecnos-Universidad de Murcia Aquí se sigue la traducción de Alfonso García Suárez que acaba de citarse

[207] «La vieja postura, la vieja postura enunciativa, es incluso llamada a veces una falacia, la falacia descriptiva» Cfr *Ibidem*, 416

[208] Se trata del artículo de Austin *Performative utterances,* traducido por Alfonso García Suárez como «Emisiones realizativas» *op cit*, 415 El traductor justifica la elección de «emisión» *(«utterance»)* y «realizativas» *(«performatives»)* en la nota a pie de la página 416 Este no está de acuerdo con la traducción «expresión» —tal como hacen G R Carrio y E A Rabossi en *Palabras y acciones* Buenos Aires 1971 A García Suárez prefiere reservar el término «expresión» para designar «*phrase*» En esta investigación se usará indistintamente «emisiones y expresiones», ya que la distinción verdaderamente relevante en Austin se da entre «*constative*» y «*performative*», como se verá más adelante

distinción entre emisiones *performativas* y *constatativas* y argumenta que las primeras son perfectamente significativas aunque carezcan de valores de verdad. Las emisiones constatativas se caracterizan por su verdad o falsedad. Austin señala como la forma general de enunciados de este tipo aquella en la que se afirma, se describe o se refiere que «S es P». Las emisiones performativas, en cambio, se distinguen de las primeras porque, aun presentando una forma gramatical semejante a los enunciados asertivos, sin embargo no describen nada pero realizan efectivamente aquello que expresan. Al inicio del artículo citado, Austin pone algunos ejemplos de emisiones performativas:

> «Supongamos, por ejemplo, que en el transcurso de una ceremonia nupcial digo, como la gente hace, "Sí quiero" —(tomar a esta mujer por mi esposa legamente desposada). O también, supongamos que le piso a usted en el pie y digo "Le pido disculpas" O también, supongamos que tengo una botella de champán en la mano y digo "Bautizo este barco el Queen Elizabeth". O supongamos que digo "Te apuesto cinco duros que lloverá mañana" En todos estos casos sería absurdo considerar la cosa que digo como un registro de la realización de la acción que indudablemente se hace —la acción de apostar, o bautizar, o disculparse— Diríamos, más bien que, al decir lo que digo, realizo efectivamente esa acción Cuando digo "Bautizo este barco el Queen Elizabeth" no describo la ceremonia de bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo "Sí, quiero" (sc., tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo. Pues bien, este tipo de emisiones son las que llamamos *realizativas*»[209].

---

[209] AUSTIN, J L «Emisiones realizativas» *op cit*, 417 Se ha preferido seguir la traducción ya habitual en las obras sobre filosofía del lenguaje en lengua española de *performativos* (*«performatives»)* en lugar de *«realizativos»*, aunque hay que reconocer que se trata de un calco del inglés y quizás también de una palabra nueva y fea En cuanto a esto último, el mismo Austin lo reconocía y, sin embargo, no encontro otro término mas apropiado para indicar el adjetivo derivado del verbo *«to perform»* cfr *Ibidem*, 417-418 Por otra parte, «performativo» presenta la gran ventaja de expresar claramente la procedencia austiniana del término Así, Graciela Reyes reconoce que el vocabulario técnico de la teoría de los actos de habla ha sido traducido al castellano de maneras diferentes *locutionary* puede ser *locutivo, elocutivo*, etc y *perlocutionary* puede ser *realizativo* Pero ella cree, con todo, que sólo usando préstamos, e incluso, la palabra original sin tocarla, podra llegarse a un acuerdo mínimo por lo menos hasta que la comunidad de estudiosos alcance un consenso cfr REYES, G *La pragmática linguistica* Barcelona 1990, Montesinos, 51 (nota a pie de pagina) Son de esta misma opinión incluso algunos autores que traducen el termino *«performatives»* por *«realizativos»* Así por ejemplo puede consultarse CAMPS, V *op cit*, 86 (en la nota 29 a pie de página)

Así pues, Austin llama *performatives* (en oposición a *constatives*) a aquellas emisiones que no son verdaderas o falsas en el sentido de una teoría representacionista sino eficaces o ineficaces:

> «Estas emisiones realizativas no son, pues, verdaderas o falsas. Pero sufren de ciertas incapacidades propias. Pueden fracasar de maneras especiales y esto es lo que quiero considerar ahora. Las diversas maneras en que una emisión realizativa puede ser insatisfactoria las llamamos, por darles un nombre infortunios ("infelicities". N del T); y un infortunio surge —es decir, la emisión es desafortunada— si se rompen determinadas reglas, reglas transparentemente simples»[210].

Según Austin cada vez que un hablante enuncia una frase en una situación comunicativa, éste realiza un acto social. Por eso no se puede reducir la significación del enunciado al carácter veritativo-descriptivo, ya que en la práctica comunicativa se encuentran emisiones que no responden al esquema descriptivo (ordenar, preguntar, aconsejar, expresar un deseo, agradecer, sugerir, avisar, criticar, acusar, felicitar, suplicar, amenazar, prometer, insultar, excusarse, desafíar, jurar, autorizar, declarar, etc). Realizando este tipo de actos lingüísticos, el hablante pone en juego una nueva fuerza significativa (*Fuerza performativa*). Así por ejemplo, dando una orden, el hablante expresa su intención de que el oyente (o receptor) siga una determinada pauta de conducta. De ahí se sigue que, para Austin, el lenguaje no puede ser reducido a medio o vehículo para representar la realidad o el pensamiento, antes bien, es un dispositivo para llevar a cabo acciones conforme a reglas contextuales. Estas reglas pragmáticas establecen las formas de usar los signos.

### 2.2.1. *Los performativos explícitos y primarios*

En un primer momento Austin contrapone los enunciados performativos a los constatativos. Más adelante, cuando descubre que en realidad los enunciados también comportan una *fuerza ilocucionaria (F)*, deja de lado esta contraposición y habla en términos de «performativos *explícitos*» y «performativos *primarios*»:

> «Hasta ahora hemos estado avanzando como si hubiese una diferencia totalmente clara entre nuestras emisiones realizativas y aquello con lo que las hemos contrastado, enunciados o informes o descripciones. Pero ahora comenzamos a encontrar que esta distinción no es tan clara

---

[210] AUSTIN, J L «Emisiones realizativas» *op cit*, 418-419

como podría ser (...) Si, entonces relajamos nuestras ideas de verdad y falsedad veremos que los enunciados, cuando son evaluados en relación a los hechos, no son tan distintos después de todo de consejos, advertencias, veredictos, etc»[211].

Este autor proporciona algunos ejemplos de la nueva distinción entre performativos explícitos y primarios:

> «Si digo algo así como "Estaré allí", puede que no quede determinado si es una promesa, o una expresión de intención, o tal vez incluso una predicción de mi conducta futura, de lo que va a sucederme; y puede que importe bastante, al menos en sociedades desarrolladas, cuál de estas cosas es precisamente. Y por esto es por lo que se ha desarrollado el verbo realizativo explícito —para aclarar exactamente cuál es, hasta qué punto me compromete y de qué manera, etc.— (...) "Te ordeno cerrar la puerta" sería una emisión realizativa explícita, mientras que "Cierra la puerta" no lo sería —esto es, una emisión realizativa "primaria" o como quiera que deseemos llamarla—»[212].

Así pues, a diferencia de las expresiones performativamente explícitas, Austin considera expresiones primarias, aquellas que sin tener en cuenta el conocimiento de su uso en circunstancias concretas, son performativamente indeterminadas[213]. En su última obra *How to do things with Words* Austin descubre que en toda expresión lingüística, proferida en una determinada situación, debe reconocerse no sólo el significado *(meaning)* de sus términos sino también las fuerzas pragmático-lingüísticas *(illocutionary forces)* que explican las consecuencias que luego producen en el comportamiento humano. Austin recurre a la noción de fuerza para explicar que toda expresión, en cuanto empleada con ciertos fines o intenciones comunicativas, presenta una dimensión irreductible a su significado enunciativo y a los efectos que pueda causar en el oyente[214]. Austin se

---

[211] *Ibidem*, 426, 429.

[212] *Ibidem*, 424-425.

[213] Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica). op.cit.*, 55.

[214] J.L. Austin aclara la diferencia entre fuerza y significado del siguiente modo: «Expresé que realizar un acto en este nuevo sentido era realizar un acto "ilocucionario". Esto es, llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente *de* realizar el acto de decir algo. Me referiré a la doctrina de los distintos tipos de función del lenguaje que aquí nos ocupan, llamándola doctrina de las "fuerzas ilocucionarias" (...)Pero deseo distinguir *fuerza* y significado, entendiendo por este último sentido y referencia, tal como ha llegado a ser esencial distinguir sentido y referencia dentro del significado». Cfr. AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras.* Barcelona 1982, Paidós, 144.

percata así de que la fuerza performativa está presente igualmente en los enunciados descriptivos *(constatives utterances)*. En efecto, enunciados tales como «Está lloviendo» tienen también un carácter performativo. Descubre así que en todo enunciado se da una fuerza *ilocucionaria,* es decir, una fuerza «intencional» que pone de manifiesto *velis nolis* las intenciones, deseos, actitudes, expectativas, compromisos del hablante en relación con una interacción comunicativa con el oyente.

> «Vemos entonces que enunciar algo es realizar un acto justamente igual que lo es dar una orden o hacer una advertencia (...) esto parece significar que en su forma original nuestra distinción entre el realizativo y el enunciado se debilita considerablemente, y en realidad se derrumba»[215].

Desde esta perspectiva, podría decirse que en cualquier expresión lingüística se encuentra un aspecto constatativo y otro performativo. Esto se ve claramente en aquellas expresiones articuladas en torno a un verbo predominantemente performativo («te ordeno que», «te prometo», «te acuso», «te nombro», «te invito», «te felicito», «te agradezco. Pero no siempre es fácil aplicar el criterio de los verbos, ya que muchas veces la fuerza ilocucionaria no se evidencia en la estructura superificial de la expresión. No es fácil, además, porque en la aplicación de este criterio es preciso tener en cuenta las circunstancias, la situación contextual o pragmática en que se pronuncia cualquier emisión lingüística:

> «Para determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución (...) Es muy diferente que estemos aconsejando, o meramente sugiriendo, o realmente ordenando, o que estemos prometiendo en un sentido estricto o sólo anunciando una vaga intención, etc»[216].

Por consiguiente, para Austin cualquier expresión lingüística comporta un acto intencional en que han de distinguirse la emisión en cuanto tal y la intención comunicativa del hablante. En una expresión como «está lloviendo» podría considerarse, por un lado, la emisión de la secuencia sonora (locucionario) y, por otro, una intención comunicativa. Los tipos de intenciones, puestas en juego por el hablante de manera más o menos implícita en el citado ejemplo, pueden ser varias («No olvides tu paraguas», «No saldremos a la calle esta tarde», «¡Vaya negocio que

---

[215] AUSTIN, J.L.: «Emisiones realizativas». *op.cit.,* 430.
[216] AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. op.cit.*, 142-143.

van a hacer hoy los paragüeros!», «Otra vez se ha equivocado el hombre del tiempo»). Una vez abandonada la distinción dicotómica entre emisiones constatativas y realizativas, Austin se enfrenta con la cuestión de la relación entre las dimensiones constitutivas de cualquier acto de habla. El mismo observa cómo todo acto lingüístico constituye en sí mismo un acto performativo. Comporta, asimismo, la producción de ciertos sonidos (*phonetic act*). Además, en la emisión performativa se supone que los fonemas pertenecen a un determinado lenguaje y que están dotados de un cierto sentido y referencia. Así, todos los actos lingüísticos pueden considerarse como actos ilocucionarios (*illocutionary act*) y perlocucionarios (*perlocutory act*):

> «A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas (...) Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto *perlocucionario* o *perlocución*»[217].

De aquí se deriva la distinción de tres dimensiones para todos los actos de habla:

1. el acto meramente lingüístico (*locutionary act*) que consiste en «decir algo», al usar palabras con un sentido gramatical y con significado.
2. El acto ilocucionario *(illocutionary act)*, o sea, lo que el hablante hace al decir algo *(in saying something)*: declarar, argumentar, preguntar, ordenar, excusarse, etc.
3. El acto perlocucionario *(perlocutionary act)* o los efectos que el hablante produce o intenta producir «diciendo tal cosa» *(by saying something)*: convencer, intimar, engañar[218].

Atendiendo a las fuerzas ilocucionarios de los diferentes tipos de emisiones performativas, Austin clasifica los actos de habla del siguiente modo:

1. *veridictivos o judicativos (verdictives):* pronunciar un veredicto (juzgar, absolver, valorar);
2. *ejercitativos (exercitives):*ejercicio de poderes (destituir, nombrar cargos, votar, mandar);
3. *compromisivos (commissives)*: prometer, apostar, contratar;

---

217 AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. op.cit.*, 145.
218 Cfr. *Ibidem*, 138-152 (conferencia VIII)

4. *conductivos* o *comportativos* (*behabitives*) excusarse, felicitar, desafíar);
5. *expositivos (expositives):* afirmar, negar, testificar, anunciar [219].

Esta clasificación que Evans retoma y aplica luego al lenguaje bíblico de la creación no pretende ser exhaustiva, como el mismo Austin reconoce al final de la famosa conferencia citada anteriormente. Se trata tan sólo de un punto de partida, abierto a ulteriores investigaciones:

> «Lo que necesitamos además de la vieja doctrina sobre los significados es una nueva doctrina sobre todas las posibles fuerzas de emisiones, y nuestra lista propuesta de verbos realizativos explícitos constituiría una gran ayuda para su descubrimiento; y luego, partiendo de allí, una investigación de los diversos términos de valoración que usamos al discutir actos de habla de éste, de ese o de aquel tipo preciso —órdenes, advertencias y demás»[220].

Las conferencias de Austin se publicaron en 1962. Desde entonces hasta hoy, la pragmática ha avanzado mucho. En los últimos años, la teoría de los actos de habla de Austin ha sido criticada, entre otras cosas, por establecer que la fuerza ilocucionaria está relacionada con la forma de la frase como si hubiera una relación directa entre locución e ilocución. La revisión posterior de la teoría austiniana ha permitido ver que no siempre es así, ya que el significado completo de todo lo que se dice va más allá de las palabras que se usan. Usar el lenguaje no es tan sólo poner en movimiento fonemas, palabras, estructuras sintácticas y proposiciones. Usar el lenguaje es activar, además, una serie de conocimientos que las palabras evocan y no necesitan explicitar. Y como la actividad lingüística se produce entre organismos vivos metidos en situaciones y dotados de intención comunicativa, las estructuras lingüísticas tienen significados virtuales que sólo se actualizan y completan en el uso. Lo mismo sucede con el lenguaje teológico, sobre todo, con el lenguaje bíblico. El significado del lenguaje teológico rebasa su sentido literal. Por este motivo, la hermenéutica, en su investigación del *sensus plenior*, recurre al estudio del contexto y uso lingüístico, analizando las intenciones comunicativas de la palabra inspirada, transmitida hasta el día de hoy por quienes fueron interlocutores del Verbo de la Vida (cfr.*1 Jn 1, 1*).

---

[219] Cfr. AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. op.cit.*, 197-212.
[220] AUSTIN, J.: *Emisiones realizativas. op.cit.*, 430.

### 2.2.2. *Valoración crítica de la teoría performativa de J.L. Austin*

En la última versión de la teoría de Austin, la noción de performatividad cede su lugar a la de *fuerza ilocucionaria*. Para Austin este cambio constituye un progreso en su teoría. Ahora bien entre los estudiosos de Austin no todos están de acuerdo. Así, coinciden con él M. Black, P.F. Strawson, D. Holdcroft y P. Gochet[221]. L. Jonathan Cohen y Mats Furberg, en cambio, han presentado diversas objeciones contra la última versión de Austin. La crítica más dura que ha recibido la segunda versión de la teoría de Austin proviene de L. Jonathan Cohen en su artículo *Do illocutionary forces exist?*[222]. El autor de *The Diversity of Meaning* sostiene que el concepto de fuerza ilocucionaria es superfluo ya que, según él, no se puede aplicar a todas las frases sino sólo a ciertas expresiones como pensaba Austin en su primera teoría. Por su parte, Furberg objeta a Austin el haber incluído en un mismo concepto de acto ilocucionario dos funciones del lenguaje tan heterogéneas como son la *«force-showing-function»* y la *«performative function»*. Según Furberg la expresión «puede ser que» explicita la fuerza del enunciado aclarando que se trata de una hipótesis pero no por ello comporta ningún matiz performativo. En cambio, un conductivo como «gracias» o «te pido que me excuses» es un simple performativo sin ningún significado locucionario. Furberg disocia radicalmente las dos dimensiones de modo que, a su entender, no se puede defender que en todo enunciado se da sea una dimensión locucionaria sea una dimensión ilocucionaria. Y concluye en estos términos:

> «la atribución de un carácter unitario (el de acto ilocucionario) a un conjunto de actos de habla tan heterogéneos implica la falsa tesis según la cual la superposición de funciones es completa»[223].

Sin embargo, estas dos críticas (de Cohen y de Furberg) no ponen en peligro la validez de la última versión del acto ilocucionario en Austin,

---

[221] Cfr. BLACK, M.: «Austin on performatives». *Philosophy* (1963) 217-226.
Cfr. STRAWSON, P.F.: «Intention and convention in speech acts». *The Philosophical Review* (1964) 439-460.
Cfr. HOLDCROFT, D.: «Meaning and illocutionary acts». *Ratio* (1964) 128-143.
Cfr. GOCHET, P.: «Performatif et force illocutionnaire». *Logique et analyse* (1965) 31, 155-172.

[222] Cfr. COHEN, L.J.: «Do illocutionary forces exist?». *The Philosophical Quaterly* 14 (1964) 118-138.

[223] FURBERG, M.: *Locutionary and illocutionary acts, a main theme in J.L. Austin's philosophy*. Goteborg 1963, 216.

ya que la gran aportación de éste consiste en haber mostrado la presencia intencional de la acción y de la voluntad de autoimplicación comunicativa en todo lenguaje, es decir, que la acción comunicativa está presente intencionalmente en el conocimiento y en la expresión de éste en el lenguaje. Además esta teoría del acto ilocucionario incide positivamente en la clarificación de lenguajes no descriptivos tales como el lenguaje de la moral o el lenguaje teológico[224]. Con su teoría performativa Austin sienta las bases para fundar un lenguaje moral que supere la teoría esencialista y objetivista. Esta olvidaba las consecuencias pragmáticas en la fundamentación de la moral. Asimismo, esta teoría austiniana es útil para superar la doctrina existencialista y subjetivista que subordinaba la validez objetiva de los valores a la elección personal en la situación histórica. En cuanto a una posible aplicación al análisis de las aserciones teológicas, cabría decir que pronunciar este tipo de enunciados no comporta solamente la descripción de una serie de hechos sino además y sobre todo la realización, el cumplimiento de una acción prometida proféticamente o representacializada en el misterio (como sucede en la liturgia y en los sacramentos). Estas frases no son descriptivas de un acción sino constitutivas de una *performance*, a saber, de una historia de salvación, fundada en la fuerza y en la eficacia de la Palabra de Dios, «más tajante que espada de doble filo» (*Hebr 4, 12*). De ahí la originalidad de los performativos religiosos que no son simples aserciones sino también formas de acción, estructuradas de modo diverso según las diferentes situaciones comunicativas (saludo, promesa, excusa, perdón, acción de gracias, salvación, etc). Por eso mismo, los lenguajes de la fe anuncian la Palabra de Dios y su compromiso de acción eficaz a favor de la humanidad. La palabra de la revelación comporta, pues, una acción eficaz por parte de Dios que actúa con la fuerza de su palabra. Interesa también aquí la doctrina austiniana, según la cual todos los performativos comportan un cierto tipo de compromiso por parte del hablante que espera intencionalmente una correspondencia comunicativa del oyente. Por otra parte, Austin ha creído oportuno introducir una nueva dimensión significativa: la fuerza ilocucionaria de los actos lingüísticos. Con el

---

[224] Así lo ha visto Victoria Camps. Ella reconoce la gran utilidad de la clasificación austiniana de las fuerzas «lingüísticas»: «El aspecto locucionario del lenguaje de la fe lo hemos cifrado en su carácter informativo-descriptivo; el aspecto ilocucionario lo hemos visto simbolizado en el *acto de fe*; en cuanto al aspecto perlocucionario —que según sister Mananzan estaría en el *consensus* producido por el acto de fe, dentro de la comunidad de creyentes, y en su capacidad de convencer, animar, consolar, etc.—, creo que debería entenderse en un sentido más amplio y referirlo a toda la forma de vida práctica —en el sentido de comportamiento— que se deriva del acto de fe». Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. op.cit.*, 223.

término *«Fuerza» (F: illocutionary forces)* Austin designa una dimensión de la significación olvidada hasta entonces por los teóricos de la lógica que reducían la significación según el paradigma epistemológico de la representación. Así podría explicarse quizás cómo la misma teología ha reducido tradicionalmente la significación al carácter asertivo de los enunciados dogmáticos aplicando el esquema sentido /referencia desde la categoría lógica de la analogía. Pero con ello se olvidaban dimensiones importantes en la significación teológica tales como la *auto-implicativa, la operativa y la doxológica.* Por otra parte, una vez reducida la significación de las aserciones teológicas a su dimensión *asertiva,* se cae en el esquema representacionista desde el cual es imposible responder al desafío de las objeciones verificacionistas. Al abrirnos Austin esta nueva dimensión de significación, la fuerza operativa y compromisiva presente en el mismo acto de enunciar una aserción, este autor se convierte indirectamente en un aliado de la teología. La novedad de Austin en la última versión de su teoría reside en que no sólo los enunciados performativos sino todos y cada uno de los enunciados lingüísticos comportan una fuerza operativa y compromisiva. De aquí se sigue que no sólo poseen sentido aquellas expresiones lingüísticas representacionistas sino también aquellas otras que ponen en juego anuncios, promesas, peticiones, órdenes, declaraciones, realizando lo que en cada caso pretenden significar y comunicar intencionalmente.

## 2.3. **La teoría de la fuerza ilocucionaria en J. Searle**

La teoría de los actos de habla *(Speech Acts)* de Searle se sitúa en la línea abierta por el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y en continuidad con los estudios de Austin y Strawson. Searle parte del principio siguiente: la comunicación lingüística consiste principalmente en una actividad que se realiza en la forma de una serie de actos lingüísticos. Hablar un lenguaje es comprometerse en una forma de conducta regida por reglas. Realizar un acto de habla [225] no es más que una

[225] En la presente investigación se usarán indistintamente las expresiones de Searle. *«speech act»* («acto de habla») y *«illocutionary act»* («acto ilocucionario»). Searle tiende a emplear *«speech act»* para designar su teoría general o para referirse globalmente a los actos lingüísticos sin entrar en el análisis detallado de cada uno de ellos. Cuando pasa al análisis específico de los mismos suele usar la expresión *«illocutionary act».* Pero este posible criterio de distinción no resulta claro leyendo la obra del mismo Searle. Baste un ejemplo:

de las múltiples acciones regidas por reglas en las que una persona puede comprometerse. De este modo Searle sostiene que la unidad mínima de la comunicación lingüística no es ni la palabra ni la proposición sino el acto de habla, ya que hablar es siempre realizar un acto lingüístico de una u otra clase. Searle se distancia críticamente de la teoría del significado de P. Grice, juzgándola insuficiente, ya que no tiene en cuenta los aspectos convencionales sino sólo los intencionales. P. Grice enfatiza tanto el aspecto intencional del significado lingüístico que parece olvidar el carácter igualmente esencial del aspecto convencional de las expresiones que integran un sistema lingüístico:

> «En nuestro análisis de los actos ilocucionarios debemos capturar tanto los aspectos intencionales como los convencionales, y de manera especial las relaciones entre ellos. Al realizar un acto ilocucionario, el hablante intenta producir un cierto efecto haciendo que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto; y además, si está usando las palabras literalmente, intenta que ese reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las relgas para el uso de las expresiones que emite asocian la expresión con la producción de ese efecto. Es esta *combinación* de elementos la que necesitaremos expresar en nuestro análisis del acto ilocucionario»[226].

De este modo, el estudio de los actos de habla supone el reconocimiento del carácter significante de todas aquellas expresiones que

---

«We saw in our analysis of the *illocutionary act* that among the preparatory conditions for many kinds of *acts* is a condition wich gives point or purpose to the *act* in the total *speech* situation». Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts. An essay of the Philosophy of language.* Cambridge University Press 1974. 5 ed., 149. Obsérvese que Valdés Villanueva opta por «acto ilocucionario» para traducir la primera expresión en cursiva y por «actos de habla» para traducir la segunda (las cursivas son del autor del presente trabajo) Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla.* Madrid 1990, Cátedra. 3 ed., 154.

[226] SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.,* 54. En las citas de los textos de J. Searle se seguirá normalmente la traducción de las obras de Searle realizada por L. Valdés Villanueva. En aquellos casos en los que su versión resulta oscura y complicada se ofrecerá una traducción personal alternativa. En el texto que aquí se cita, donde el traductor dice: «intenta», sería mejor decir: «tiene la intención» (comunicativa). Esta es la traducción alternativa que se propone para evitar la ambigüedad de «intenta». El texto inglés dice así: «This captures our amended Gricean analysis of what ti is for the speaker to mean the utterance as a promise. The speaker intends to produce a certain illocutionary effect by means of getting the hearer to recognize his intention to produce that effect, and he also intends this recognition to be achieved in virtue of the fact that the meaning of the iten he utters conventionally associates it with producing that effect. In this case te speaker assumes that the semantic rules (which determine the meaning) of the expression uttered are such that the utterance counts as the undertaking of an obligation». Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts.* Cambridge 1974. Cambridge University Press. 4 ed. 60-61.

puedan contar con esta combinación de reglas convencionales y de intenciones comunicativas. Estas últimas se ponen de manifiesto en la *relación pragmática* que se establece entre el individuo y el lenguaje que usa:

> «Una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción simplemente, porque hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas»[227].
>
> «Realizar un acto ilocucionario es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas. Argüiré que cosas tales como plantear preguntas o hacer enunciados están gobernadas por reglas de maneras completamente semejantes a aquéllas en las que marcar un gol en fútbol o mover un caballo en el ajedrez son formas de actos gobernados por reglas»[228].

Por eso mismo, hablar es ya actuar, realizar ciertos actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente; también actos tales como referir y predicar[229]. Searle añade que esos actos son posibles *gracias a ciertas reglas supuestas en el uso de las expresiones lingüísticas*. Siguiéndolas, se realizan de forma válida los actos lingüísticos. Entre los diferentes actos de habla, Searle distingue inicialmente tres géneros:

a) Emitir palabras: morfemas, oraciones (realizar actos de emisión).
b) Referir y predicar (realizar actos proposicionales).
c) Enunciar, preguntar, mandar, prometer, etc (realizar actos ilocucionarios)[230].

A estos tres géneros de actos lingüísticos que, a menudo, se dan simultáneamente, añade Searle la noción austiniana de acto perlocucionario, es decir, de las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos y creencias de los oyentes. Por ejemplo, mediante la argumentación se puede «persuadir» o «convencer a alguien», al aconsejarle se le puede «asustar» o «alarmar», al hacer una petición se puede «lograr que él haga algo», al informarle se le puede «convencer» («instruirle», «inspirarle», «lograr que se dé cuenta»). Entre los múltiples análisis lingüísticos llevados a cabo por Searle aquí interesa,

---

227 SEARLE, J.: Actos de habla. *op.cit.*, 26.

228 IDEM: «¿Qué es un acto de habla?», en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 432.

229 Cfr. IDEM: *Actos de habla. op.cit.*, 25-26.

230 Cfr. *Ibidem*, 32-33.

sobre todo, el acto lingüístico de la *promesa*. Searle se pregunta qué condiciones son necesarias y suficientes para que se realice con éxito el acto de prometer en la emisión de una oración dada. Y responde enunciando esas condiciones como un conjunto de proposiciones tales que la conjunción de los miembros del conjunto entraña la proposición de que un hablante hizo una promesa, y la proposición de que el hablante hizo una promesa entraña esa conjunción. De esta manera cada condición será una condición necesaria para la realización del acto de prometer, y el conjunto de condiciones tomado colectivamente será una condición suficiente para que el acto haya sido realizado. Antes de preguntarse cuáles son estas condiciones, este autor analiza el acto de habla del siguiente modo:

> «Desde este punto de vista semántico podemos distinguir dos elementos (no necesariamente separados) en la estructura sintáctica de la oración, que podríamos denominar el indicador proposicional y el indicador de la fuerza ilocucionaria»[231].

Las condiciones (1), (2), (8) y (9) son condiciones generales que valen para todo acto de habla mientras que las condiciones de la (3) a la (7) son propias del acto de habla que se está analizando, en este caso, de la promesa[232]. En otras palabras, el primer grupo de condiciones define

---

[231] SEARLE, J.: *Actos de habla.* op.cit., 39.Searle sostiene que todo acto de habla presenta la forma siguiente: **F (p).** En esta fórmula **F** designa la fuerza ilocucionaria y **p** la proposición. Pero **p** se caracteriza además por su referencia a un objeto (**R**) y por un predicado atribuído a ese objeto (**P**). De este modo el esquema completo sería: **F (p) = F (R P).** Cfr. *Ibidem*, 39-42. Searle cree así que la referencia y la predicación son también actos de habla. En consecuencia, una promesa es un acto de habla complejo constituído por actos de habla elementales. Teniendo en cuenta este esquema, Searle trata de explicitar las condiciones de realización correcta de una promesa sincera. Sea **e** el enunciado formado por una fuerza ilocucionaria **F** y por una proposición **p** compuesta a su vez de una referencia **R** y de un predicado **P; H**, hablante y **O**, oyente. La fórmula más completa aún sería: **H: F (R, P): O**. En este marco teórico Searle intenta explicitar las nueve condiciones que se han de dar para que tenga lugar una promesa sincera. Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts.* Cambridge 1974. Cambridge University Press. 4 ed., 57-61. Puede seguirse la traducción de L. Valdés Villanueva en SEARLE, J.: *Actos de habla.* Madrid 1990. Cátedra. 3 ed., 65-72. Son interesantes los comentarios de estas condiciones que se encuentran en la obra de Malherbe. Cfr. MALHERBE, J.F.: *Le langage théologique à l'âge de la science.* Paris 1985. Les Editions du Cerf, 64-65.

La condición (8) podría sintetizarse en estos términos: Al enunciar **T, H** hace saber a **O** que (7) (Condición de comunicación). Puede verse el texto inglés. Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts. op.cit.*, 60. En la condición (9) se dice que las reglas lingüísticas de **H y O** son tales que la enunciación de **T** es una promesa sólo si se realizan las condiciones (3), (4), (5), (6) y (7) (Condiciones de completitud). cfr. *Ibidem*, 61.

[232] SEARLE, J.: *Speech Acts. op.cit.*, 61.

la noción de juego de lenguaje y el segundo establece la particularidad del juego del lenguaje en cuestión. Para Searle la *Fuerza ilocucionaria* de un acto de habla consiste en el modo como el hablante asume y expresa el contenido proposicional. **F** y **p** son independientes en el sentido de que una misma **F** se puede aplicar a muchos **p** y viceversa. Por ejemplo, el contenido proposicional *venir (Juan)* puede utilizarse con la fuerza de una aserción (en «Juan viene»), o de un mandato (en «Juan, ven»), de una pregunta (en «¿Viene Juan?») o en una expresión de deseo (en «¡Ojalá venga Juan!»). Ello permite distinguir entre la negación de fuerza ilocucionaria («No prometo venir») y la negación de contenido proposicional («Prometo no venir»). Proferida una frase, incluso en las *constative utterances,* el hablante se compromete en relación con el contenido proposicional. Se declara dispuesto a sostener, expresar y vivir en función de aquello que afirma en los enunciados constatativos. Así pues, el término performatividad expresa muy bien la idea de un acción específica vinculada a la realización de aquello significado en un enunciado[233]. Por lo que respecta a una posible aplicación al lenguaje sobre Dios hay que reconocer las dificultades que ello comporta, ya que las categorías lingüísticas resultan siempre limitadas e insuficientes para dar cuenta razonada de aquello que se confiesa como palabra de Dios. Pero conviene recordar que la teología se hace a partir del lenguaje humano cuya unidad básica, como justamente señala Searle, es el acto de habla. En teología se toma como punto de partida el análisis del lenguaje humano usado por los redactores del texto sagrado y por los creyentes en el acto de la «*confessio fidei*». La fe hace ver en esta palabra humana un «plus» misterioso de significación (revelación) atribuída, con la audacia del profeta y de los discípulos de Jesús, a una iniciativa ilocucionaria del mismo Dios. Acogiendo en la fe esta

---

[233] Searle emplea la expresión «*illocutionary force*» para designar el indicador de la intención comunicativa que se realiza («*performing*») en la emisión de *p*. Siguiendo la terminología de Searle, debería usarse en todo momento la expresión «fuerza ilocucionaria». Pero, dado que Searle usa también la expresión: «*the purpose of performing acts*» (Cfr. SEARLE, J.: *Speech acts. op.cit.*, 151) y queriendo asumir al mismo tiempo las aportaciones de la teoría performativa de Austin, se usará indistintamente «fuerza ilocucionaria» y «fuerza performativa». Con ello no se pretende sostener que el sentido de tales expresiones sea exactamente el mismo ni tampoco perder de vista las diferencias entre la teoría performativa de Austin y la teoría ilocucionaria de Searle. Es suficiente la incorporación al análisis de los lenguajes de la fe de la categoría de *fuerza*, concebida como acción e intención comunicativa, que se realiza en la dicción de la palabra. Y esta noción está bien presente sea en la expresión «fuerza performativa» (Austin) sea en la expresión «fuerza ilocucionaria» (Searle).

voluntad autocomunicativa de Dios se comprende por qué, una vez que Dios ha querido entrar en diálogo con la humanidad, ha querido también hacerlo respetando la dinámica y el funcionamiento de los actos ilocucionarios que integran el lenguaje humano. De este modo, la persona puede llega a reconocer con más facilidad la inefable voz divina en el acto ilocucionario de la maravillosa promesa hecha por Dios a nuestros padres «en favor de Abrahán y su descendencia por siempre» *(Lc 1, 55)* Al llegar a este punto, podría objetarse: no todas las condiciones establecidas por Searle pueden aplicarse al acto de la promesa divina. En efecto, no pueden aplicarse al acto ilocucionario de la promesa divina aquellas condiciones en las que el hablante y el oyente se encuentran en una situación de paridad ya que la diferencia ontológica entre Dios y el hombre es siempre abismal. Pero, con todo, la teoría de Searle podría aplicarse al acto lingüístico de la promesa en los siguientes puntos:

a) En todo *prometer* hay un *com-prometerse,* un implicarse en la realización de aquella acción que se anuncia en el acto de habla. Y esto vale de modo muy especial para el Dios cristiano que promete, no desinteresándose del mundo y de la historia, sino precisamente comprometiéndose en la salvación del hombre.

b) En todo acto de habla se encuentran, de un modo u otro, dos elementos (no necesariamente separados) que Searle denomina el indicador proposicional **(p)** y el indicador de la fuerza ilocucionaria **(F)**. Tradicionalmente, la teología sistemática, al igual que la filosofía, se ha centrado en el indicador proposicional, es decir, en la demostración de la verdad de los enunciados dogmáticos. Pero con ello no se tenían en cuenta otras dimensiones igualmente importantes y también presentes en todo enunciado teológico. Así, sucedía, por ejemplo, con uno de los enunciados centrales de la teología sistemática, y en general de la fe cristiana: «Verdaderamente ha resucitado el Señor». Al formar parte del anuncio central del cristianismo, esta afirmación comporta una serie de complejas cuestiones que aquí no es preciso detallar. Unicamente interesa señalar que, no pocas veces, la teología no ha alcanzado a ver que el acto mismo de la afirmación conlleva también una fuerza ilocucionaria, a saber, la fuerza misma de la aserción con la pretensión de sostener la verdad del hecho en cuestión. Se estudiaba esta afirmación como un simple *contenido proposicional* cuando, en realidad, se trata de un complejo acto *ilocucionario,* fundado, a su vez, en otro acto ilocucionario previo más complejo aún, a saber, el acto del anuncio cristiano proferido por quienes «comieron y bebieron con el resucitado». Nadie pone en duda la centralidad de (*p*), es decir, del conte-

nido proposicional. Más aún, sea o no significativo para el ser humano de nuestro tiempo, la teología ha de esforzarse por fundamentar la verdad del contenido proposicional en cuanto tal, pero sabiendo que el acto comunicativo sobre el que se funda es el ilocucionario de la proclamación kerygmática realizado por la primitiva comunidad cristiana. Por consiguiente, el ilocucionario de la aserción teológica «verdaderamente ha resucitado el Señor», se apoya en un segundo nivel de significación, derivado de la fiabilidad que daba a los primeros creyentes el ver actuar en los apóstoles, erigidos en testigos fidedignos, una potencia operativa, manifestada en las obras y prodigios que acompañaban a sus palabras[234]. El «decir» de los apóstoles era significativo porque era un «hacer» aquello que audazmente ellos creían como verdadero y querido por Dios. Comprometiéndose a realizar aquello que se les había proclamado como palabra de Dios, los primeros creyentes conseguían descubrir el profundo sentido y verdad de lo que, en el curso de la tradición cristiana, vendría a articularse como «verdad de fe» o, en terminología escolástica «*articulum fidei*». En sus análisis de los actos de habla, Searle parte del «prometer» pero no se detiene ahí. Extiende este análisis, en concreto el análisis de las condiciones de satisfacción, a otros tipos de actos ilocucionarios («aconsejar, dar una orden, pedir, aseverar, preguntar, dar las gracias, avisar»[235]). Así, por ejemplo, en el acto de *dar una orden*, las condiciones preparatorias incluyen que el hablante esté en una posición de autoridad sobre el oyente, la condición de sinceridad consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el acto ordenado, y la condición esencial tiene que ver con el hecho de que el hablante intenta que la emisión de tal orden consiga que el oyente lleve a cabo el acto[236]. En el acto de habla del *pedir* (acto futuro A de O) las condiciones preparatorias incluyen que el oyente es capaz de hacer A y que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que éste va a hacer A de manera espontánea en el curso normal de los acontecimientos; la condición de sinceridad es que el hablante desea que el oyente haga A y la condición esencial es que este acto de

---

[234] Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J.: *La audacia de creer*. Madrid 1970, Razón y fe, 152-154.

[235] Searle propone una extensión del análisis de la promesa a otros tipos de actos ilocucionarios, como son los que seguidamente se exponen. Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 72-79. Estas páginas y, en general, todo el capítulo tercero de esta obra constituyen la exposición central de las categorías pragmático-lingüísticas que pretenden aplicarse en este trabajo al análisis de los lenguajes de la fe.

[236] «If this analysis is of any general interest beyond the case of promising, then it would seem that these distinctions should carry over into other types of illocutionary act, and I think a little reflection will show that they do». Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts. op.cit.*, 64.

habla cuenta como un intento de hacer que el Oyente haga A. Searle comenta que *ordenar* y *mandar* tienen la regla preparatoria adicional de que el hablante ha de estar en una posición de autoridad sobre el oyente. Mandar no tiene probablemente la condición «pragmática» que exige no-obviedad. Además, la relación de autoridad afecta en ambos casos la condición esencial, puesto que la emisión cuenta como un intento de hacer que el Oyente haga A en virtud de la autoridad del hablante sobre el oyente[237]. En el acto de habla del *preguntar*, las condiciones preparatorias incluyen que el hablante no sabe la respuesta, esto es, no sabe si la proposición es verdadera o, en el caso de la función proposicional, no conoce la información necesaria para completar la proposición con verdad, y además que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que éste ha de proporcionar la información en ese momento sin que se le pida. La condición de sinceridad es que el hablante desea esta información y la esencial es que este acto de habla cuenta como un intento de obtener esta información del oyente[238]. En el acto ilocucionario *dar las gracias*, las condiciones preparatorias incluyen que un hecho pasado **A** llevado a cabo por el oyente beneficia al hablante y éste así lo cree. La condición de sinceridad es que el hablante se siente agradecido o reconocido por **A;** la esencial es que este acto de habla cuenta como una expresión de gratitud o reconocimiento. Searle comenta a este propósito que las reglas de sinceridad y esencial se superponen. *Dar las gracias* es expresar agradecimiento justamente en un sentido en el que, por ejemplo, prometer no es expresar intención[239]. En el acto de habla del *aconsejar* (acto futuro **A** de **O**) las condiciones preparatorias señalan que el hablante tiene alguna razón para creer que **A** beneficiará al oyente y además, que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que el oyente hará **A** en el curso normal de los acontecimientos. La condición de sinceridad consiste en que el hablante cree que **A** beneficiará al oyente y la esencial cuenta como una asunción de que **A** será del mayor interés para el oyente. Contrariamente a lo que podría suponerse, aconsejar no es una especie de pedir. Aconsejarte no es intentar que tú hagas algo en el sentido en que lo es pedir. Aconsejar es más bien, decir lo que es mejor para tí[240]. En el acto de habla de *avisar* (futuro acontecimiento o estado **E**), las condiciones preparatorias incluyen que el oyente tiene razones para creer que **E** ocurrirá y **E** no es del interés del oyente; y además, que no

---

237 «Counts as an attempt to get H to do A». Cfr. *Ibidem*, 66.
238 Cfr. *Ibidem*, 66.
239 Cfr. *Ibidem*, 67.
240 Cfr. *Ibidem*, 67.

es obvio ni para el hablante ni para el oyente que **E** ocurra. La condición de sinceridad consiste en que el hablante cree que **E** no es de interés para el oyente y la esencial es que este acto de habla cuenta como la asunción por parte del hablante de que **E** no es de interés para el oyente. Avisar es semejante a aconsejar más bien que a pedir. No es necesariamente un intento de hacer que se emprenda alguna acción evasiva. Searle nota cómo la mayor parte de los avisos son probablemente hipotéticos: «Si no haces X, entonces sucederá Y»[241]. En el acto de habla del *felicitar* por algún evento, acto, etc **E** relacionado con el oyente), la condición preparatoria incluye que **E** es de interés para el oyente y el hablante cree que **E** es de interés para el oyente. La condición de sinceridad consiste en que el hablante se alegra de que **E** sea el caso y la esencial es que cuenta como una expresión de alegría por **E**. Podría decirse que felicitar es semejante a dar las gracias en que es una expresión de su condición de sinceridad[242]. En el análisis de este tipo de actos ilocucionarios se advierte la utilidad de la pragmática lingüística para la teología. En efecto, llama poderosamente la atención que en el lenguaje de los evangelios las expresiones lingüísticas más abundantes sean precisamente aquellas que entran, de algún modo, en estos tipos de actos lingüísticos. Puede pensarse en Jesús cuando da una orden para causar una curación o para envíar a predicar; puede considerarse toda la serie de avisos, advertencias, consejos, peticiones, súplicas, acciones de gracias que recorren el Nuevo Testamento; puede observarse el lenguaje de los salmos o de los profetas. Son lenguajes llenos de alabanzas, peticiones, acciones de gracias, promesas, amenazas, llamadas a la actuación ética, o al cambio de vida. En todos estos casos se descubren expresiones lingüísticas estructuralmente semejantes a las analizadas por Searle desde su teoría de los actos de habla. Una vez analizadas las condiciones y reglas necesarias y suficientes para los diversos tipos de actos ilocucionarios, Searle se propone clarificar los diferentes tipos de fuerza ilocucionaria (**F**) ofreciendo al mismo tiempo una clasificación de los actos ilocucionarios en un célebre artículo que lleva este mismo título.Parte, para ello, de una valoración crítica de Austin. Este clasificaba los performativos en *veredictivos, expositivos, ejercitativos, comportativos y compromisivos.* En la valoración crítica de esta clasificación de Austin,

---

[241] Cfr *Ibidem*, 67

[242] En la enumeración de las reglas y condiciones preparatorias, de sinceridad y esencial, se sigue de cerca la versión castellana de L Valdés Villanueva que traduce la exposición y el esquema sistemático del propio Searle en su obra ya citada Cfr *Actos de habla*, 74-75

Searle le objeta que ésta es, en realidad, una enumeración de verbos ilocucionarios y no de actos ilocucionarios[243]. Además Searle halla en esta clasificación cinco deficiencias importantes[244]. La primera de ellas es que no todos los verbos incluidos en la lista austiniana son verbos ilocucionarios. Por ejemplo, «simpatizar», «considerar como», «intentar»[245]. La segunda y la más importante es que no existe una serie de principios claros y consistentes para poder construir una clasificación coherente[246]. En consecuencia, la tercera deficiencia es una superposición de clases diversas y al mismo tiempo una heterogeneidad de verbos dentro de una misma clase[247]. De aquí se deriva una cuarta deficiencia, a saber, la inclusión de verbos completamente diversos en una misma clase común. Así, por ejemplo, Austin incluye en la lista de los comportativos verbos radicalmente diversos («retar», «desafíar» y «provocar» al lado de «dar las gracias», «pedir disculpas», «deplorar» y «dar la bienvenida»)[248]. Por último, Searle juzga que varios de los

---

[243] «The first thing to notice about these lists is that they are not classifications of illocutionary acts but of English illocutionary verbs» Cfr SEARLE, J *Ibidem*, 9

[244] SEARLE, J «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» Traducción castellana en VALDES VILLANUEVA, L. *La búsqueda del significado op cit*, 456-459 En esta investigación se propone una traducción alternativa a la de L Valdés Villanueva en algunos de sus términos Así, «*performative*» en lugar de «realizativo» se traducirá por «performativo», los actos ilocucionarios que Searle denomina «*assertives*» se denominarán «asertivos», ya que la versión elegida por Valdés Villanueva («representativos») se presta a las interpretaciones de una «semántica representacionista», que es precisamente lo que en esta investigación se pretende evitar Los llamados por Searle «*commissives*» se denominarán «compromisivos» en lugar de «conmisivos» Sorprende la traducción de Valdés Villanueva, ya que queriendo evitar el calco del inglés «*performative*» decide traducir este término por un vocablo tan ambiguo como «realizativo» para después caer en un calco bien extraño al castellano como es «conmisivos»

A propósito de este último tipo de actos ilocucionarios se usarán con el mismo sentido los vocablos «compromisivos» y «compromisorios»

[245] «Not all of verbs listed are even illocutionary verbs For example, "sympathize", "regard as", "mean to", "intend", and "shall" Take, "intend" it is clearly not performative Saying, "I intend" is not intending, nor in the third person does it name an illocutionary act "He intended " does not report a speech act ( ) Intending is never a speech act, expressing an intention usually, but not always, is» Cfr SEARLE, J *Expression and meaning op cit*, 9

[246] «The most important weakness of the taxonomy is simply this There is no clear or consistent principle or set of principles on the basis of wich the taxonomy is constructed Only in the case of Commissives has Austin clearly and unambiguously used illocutionary points as the basis of the definition of a category» Cfr *Ibidem*, 10

[247] Because there is no clear principle of classification and because there is a persistent confusion between illocutionary acts and illocutionary verbs, there is a great deal of overlap from one categoy to another and a great deal of heterogeneity within some of the categories» Cfr *Ibidem*, 10

[248] «Not only is there too much overlap from one categoy to the next, but within some of the categories there are quite distinct kinds of verbs» cfr *Ibidem*, 11

verbos incluídos en una determinada clase no cumplen aquellos requisitos estipulados en la definición de tal clase[249] Para superar esta serie de deficiencias, Searle propone una clasificación alternativa, basada en una serie de criterios que él mismo estipula con el fin de poder distinguir los diferentes tipos de actos ilocucionarios Searle establece como criterio principal de distinción el tipo de *propósito ilocucionario o intención comunicativa (illocutionary point)* presente en cada uno de los diferentes actos de habla

> «Llamare al objeto o propósito de un tipo de ilocucion su objeto ilocucionario *(illocutionary point)* El objeto ilocucionario es parte de, pero no lo mismo que, la fuerza ilocucionaria Asi, por ejemplo, el objeto ilocucionario de una peticiòn es el mismo que el de una orden ambos son intentos de lograr que los oyentes hagan algo Pero las fuerzas ilocucionarias son claramente diferentes»[250]

---

[249] «Related to these objections is the further dificulty that not all of the verbs listed within the classes really satisfy the definition given, even if we take the definitions in the rather loose and suggestive manner that Austin clearly intends» Cfr *Ibidem*, 11 Mas adelante, Searle resume las deficiencias de la clasificiacion austiniana en los siguientes terminos «In sum, there are (at least) six related difficulties with Austin's taxonomy, in ascending order of importance there is a persistent confusion between verbs and acts, not all the verbs are illocutionary verbs, there is too much overlap of the categories, too much heterogeneity within the categories, many of the verbs listed in the categories don't satisfy the definition given for the category and, most important, there is no consistent principle of classification» Cfr *Ibidem*, 11-12

[250] SEARLE, J «Una taxonomia de los actos ilocucionarios» en VALDES VILLANUEVA *La busqueda del significado op cit*, 450 Se traduce «*illocuctionary point*» por «*proposito ilocucionario*» *o* «*intencion comunicativa*» y no por «objeto ilocucionario» (como hace L Valdes Villanueva), ya que segun Searle «*point*» equivale a «*purpose*» («proposito», «intencion» de un acto comunicativo) «In general we can say that the illocutionary point of a type of illocutionary act is that purpose which is essential to its being an act of that type This has the consequence that if the act is successful the point is achieved Some characteristic illocutionary points are the following The illocutionary point of a promise to do act A is to commit the speaker to doing A The illocutionary point of an apology for having done act A is to express the speaker's sorrow or regret for having done A The illocutionary point of issuing a declaration that P (e g a declaration of war) is to bring about the state of affairs that P represents» Cfr SEARLE, J , VANDERVEKEN, D *Foundations of illocutionary logic* Cambridge 1985, Cambridge University Press, 14 E Bustos traduce la expresion citada por «objeto ilocutivo» Cfr BUSTOS, E *Filosofia contemporanea del Lenguaje II (Pragmatica filosofica) op cit* 62 Tambien se le denomina «punto ilocutivo» Cfr ACERO, J , BUSTOS, E , QUESADA, D *Introduccion a la filosofia del lenguaje* Madrid 1986, Catedra Cfr *Ibidem*, 62 nota J Bengoa traduce «proposito ilocucionario» Cfr BENGOA, J «Concepcion pragmatica del lenguaje», en A A V V *Pragmatica Literatura vasca actual en castellano 5 º Simposio de actualidad cientifica y didactica de lengua española y literatura* Bilbao 1995, Asociacion vasca de profesores de español «Miguel de Unamuno», 27, ss

El propósito ilocucionario (intención comunicativa) no debe confundirse con la fuerza ilocucionaria de un acto linguístico En efecto, el propósito ilocucionario («*illocutionary point*») designa aquello que se pretende conseguir con ese acto de habla Es el elemento esencial o interno, en el sentido de que es el que constituye al acto en acto con tal fuerza ilocucionaria Aquél no coincide con ésta, por ejemplo, mandato y petición tienen el mismo propósito ilocucionario —conseguir que el oyente haga algo—, pero son actos ilocucionarios diferentes

> «Desde un punto de vista semantico podemos distinguir en la oración entre el indicador proposicional y el indicador de fuerza ilocucionaria ( ) El dispositivo indicador de la función muestra cómo debe ser tomada la proposición, o, dicho de otra manera, qué fuerza ilocucionaria ha de tener, esto es, qué acto ilocucionario está realizando el hablante al emitir la oracion Los dispositivos indicadores de función incluyen en castellano el orden de las palabras, el enfasis, la entonación, la puntuacion, el modo del verbo y finalmente un conjunto de los llamados verbos realizativos puedo indicar el genero de acto ilocucionario que estoy realizando comenzando la oración con "Pido disculpas", "Aconsejo", "Enuncio", etc»[251]

Así pues, dentro de la fuerza ilocucionaria se incluye el propósito ilocucionario, entendido como aquello que se quiere comunicar, expresar o conseguir en cada uno de las diversas emisiones performativas En la clasificación que Searle ofrece, esta noción *(illocutionary point)* viene a coincidir en cierto modo con la condición esencial para la realización con éxito de un acto de habla[252] A cada uno de los propósitos ilocucionarios corresponde, según Searle, una clase de actos ilocucionarios[253] Aun siendo la intención comunicativa («*illocutionary point*») el elemento más importante para clasificar la diversidad de actos linguísticos, no es el único[254] En efecto, la fuerza ilocucionaria comprende, además del propósito ilocucionario, otros seis elementos

---

[251] SEARLE, J «¿Que es un acto de habla?» en VALDES VILLANUEVA, L *La busqueda del significado op cit* 436-437

[252] Cfr SEARLE, J , VANDERVEKEN, D *Foundations of illocutionary logic op cit* 14

[253] «Each type of illocution has a point or purpose which is internal to its being an act of that type The point of statements and descriptions is to tell people how things are, the point of promises and vows is to commit the speaker to doing something, the point of orders and commands is to try to get people to do things, and so on Each of these points or purposes we will call the *illocutionary point* of the corresponding act» Cfr SEARLE, J *Ibi dem*, 13-14

[254] «Illocutionary point is only one component of illocutionary force, but it is by far the most important component» Cfr SEARLE, J *Ibidem*, 14

«Las nociones de fuerza ilocucionaria y diferentes actos ilocucionarios incluyen en realidad diversos principios de distinción completamente diferentes En primer lugar, y el más importante de ellos, esta el objeto o proposito del acto (la diferencia, por ejemplo, entre un enunciado y una pregunta), en segundo lugar, las posiciones relativas de H y O (la diferencia entre una peticion y una orden), en tercer lugar, el grado de compromiso que se asume (la diferencia entre una mera expresión de intención y una promesa), en cuarto lugar, la diferencia en el contenido proposicional (la diferencia entre predicciones e informes), en quinto lugar, la diferencia en el modo en que la proposición se relaciona con el interés de H y O (la diferencia entre jactancias y lamentos, entre consejos y predicciones), en sexto lugar, los posibles estados psicológicos expresados (la diferencia entre una promesa que es una expresión de intención, y un enunciado que es una expresión de una creencia), en séptimo lugar, los diferentes modos en los que una emisión se relaciona con el resto de la conversacion (la diferencia entre replicar simplemente a lo que alguien ha dicho y hacer una objecion a lo que él ha dicho)»[255]

Estos siete elementos pueden reducirse a cuatro tipos de condiciones necesarias y suficientes para la realización exitosa y sin defecto de un acto ilocucionario

«Este sera realizado con éxito y sin defecto si y sólo si el hablante

1) realiza con éxito el propósito ilocucionario F en la proposición p con el modo de consecución y la intensidad del propósito ilocucionario requeridos,

---

[255] SEARLE, J *Actos de habla op cit* 77 78 El texto ingles se encuentra en SEARLE, J *Speech Acts op cit*, 70 En otra obra suya Searle expone y comenta los siete elementos que integran la fuerza ilocucionaria Cfr SEARLE, J, VANDERVEKEN, D *Foundations of illocutionary logic op cit*, 13-20 En *Expression and meaning* Searle señala doce diferentes tipos de diferencias entre diferentes tipos de actos ilocucionarios 1 Diferencias en el objeto (o proposito) del (tipo de) acto, 2 diferencias en la direccion de ajuste entre las palabras y el mundo, 3 diferencias en los estados psicologicos expresados, 4 diferencias en la fuerza o intensidad con la que se presenta el objeto ilocucionario, 5 diferencias en el «status» o posicion del hablante y el oyente en la medida en que afectan a la fuerza ilocucionaria de la emision, 6 diferencias en la manera en que la emision se relaciona con los intereses del hablante y del oyente, 7 diferencias en las relaciones con el resto del discurso, 8 diferencias en el contenido proposicional, 9 diferencias entre aquellos actos de habla que deben ser siempre actos de habla y aquellos que pueden ser, pero no necesitan serlo, 10 diferencias entre aquellos que requieren instituciones extralinguisticas y aquellos que no,11 diferencias entre aquellos actos donde el verbo ilocucionario correspondiente tiene un uso realizativo y aquellos donde no lo tiene, 12 diferencias en el estilo de realizacion del acto ilocucionario Cfr SEARLE, J «Una taxonomia de los actos ilocucionarios» *op cit* 450 455 El texto original se halla en SEARLE, J *Expression and meaning Studies in the Theory of Speech Acts op cit*, 1-8

2) expresa la proposición p y ésta satisface las condiciones de contenido proposicional requeridas por F,
3) se cumplen las condiciones preparatorias,
4) expresa y posee el estado psicológico determinado por F con la intensidad requerida por la condición de sinceridad de F»[256]

Establecidos los citados criterios para distinguir los diverso tipos de actos ilocucionarios pasa Searle a presentar su clasificación alternativa a la de Austin En ella cada acto ilocucionario presenta una determinada relación entre su contenido proposicional y el mundo del contexto de la emisión Searle llama a esta relación *dirección de ajuste* Según él sólo hay cuatro formas posibles de dirección de ajuste (palabra según mundo, mundo según palabra, dirección de ajuste doble, dirección de ajuste nula) Teniendo en cuenta que la dirección de ajuste mundo según palabra puede considerarse tanto desde el hablante como desde el oyente, ésta se subdivide en dos Por tanto, hay cinco propósitos ilocucionarios fundamentales Estos son decir cómo es el mundo —*propósito asertivo*—, tratar de conseguir que otros hagan cosas —*propósito directivo*—, comprometerse a hacer cosas —*propósito compromisivo*—, cambiar algo del mundo mediante la palabra —*propósito declarativo*—, y expresar sentimientos y actitudes —*propósito expresivo*— De aquí se siguen los cinco tipos de actos de habla básicos o fundamentales según Searle (*asertivos* (*representativos*), *directivos, compromisivos, expresivos, declarativos*)[257]

*Asertivos (assertives/ representatives)* Comprometen al hablante en relación con la afirmación o negación de un estado de cosas y con la verdad de la proposición expresada Pueden valorarse como verdaderos o falsos Equivalen a los constatativos del primer Austin ya que son evaluables según la dimensión de valoración que incluye verdadero y falso La dirección de ajuste es palabras-a-el-mundo y el estado psicológico expresado es «creencia» (de que *p*)[258] *Directivos* Su intención

---

[256] BENGOA, J «Concepcion pragmatica del lenguaje» *op cit*, 29

[257] De ahora en adelante, se adopta la siguiente traduccion de los términos searleanos (*assertives —representatives— directives commissives expressives declarations*) Cada vez que se haga referencia a esta terminologia searleana apareceran estos vocablos en cursiva

[258] «*Assertives* The point of purpose of the members of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth of the expressed proposition All of the members of the assertive class are assessable on the dimension of assessment which includes *true* and *false*» Cfr SEARLE, J *Expression and meaning Studies in the Theory of Speech Acts* Cambridge University Press 1981 2 ed, 12 En la edicion de 1979, Searle no emplea *assertives* sino *representatives* Cfr *Ibidem*, 1979 1 ed, 354 Aun que Searle usa indistintamente *assertives* y *representatives*, es mejor emplear el termino *asertivos* ya que el vocablo *representativos* se presta a faciles interpretaciones representacionistas que precisamente Searle quiere evitar

ilocucionaria cosiste en conseguir que el oyente haga algo. La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es desear (o querer o aspirar). Los verbos que denotan miembros de esta clase son: «ordenar, mandar, pedir, preguntar, interrogar, suplicar, rogar, invitar, permitir, aconsejar»[259]. *Compromisivos(commissives):* Son aquellos actos ilocucionarios cuya intención comunicativa es comprometer al hablante en la realización de una acción futura. En esta tercera clase coincide Searle con Austin en casi todo. Sólo le critica la inclusión de algunos verbos tales como «lo haré», «intentar», «favorecer» y algunos otros que no pertenecen de ningún modo a esta clase. La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es intención[260]. *Expresivos (Expressives):* Su intención ilocucionaria es expresar el estado psicológico, especificado en la condición de sinceridad, en relación con un estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son «dar las gracias», «pedir disculpas», «dar el pésame», «deplorar» y «dar la bienvenida». En ellos no se da ninguna dirección de ajuste. Al realizar un expresivo, el hablante no está intentando hacer que el mundo encaje con las palabras o que las palabras encajen con el mundo, ya que se presupone la verdad de la proposición expresada[261]. *Declarativos (Declarations):* la realización con éxito de estas expresiones

---

[259] «*Directives*. The illocutionary point of these consists in the fact that they are attempts (of varing degrees, and hence, more precisely, they are determinates of the determinable which includes attempting) by the speaker to get the hearer to do something. They may be very modest "attempts" as when I invite you to do it or suggest that you do it, or they may be very fierce attempts as when I insist that you do it (...) Verbs denoting members of this class are ask, order, command, request, beg, plead, pray, entreat, and also inivte, permit, and advise. I think also that it is clear that dare, defy and challenge which Austin lists as behabitives are in this class. Many of Austin's exercitives are also in this class. Questions are a subclass of directives, since they are attempts by S to get H to answer, i.e, to perform a speech act». Cfr. *Ibidem*, 2 ed., 13-14.

[260] «*Commissives*. Austin's definition of commissives seems to me unexceptionable, and I will simply appropiate it as it stands with the cavil the several of the verbs he lists as commissive verbs do not belong in this class at all, such as "shall", "intend", "favor", and others. Commissives then are those illocutionary acts whose point is to committ the speaker (again invarying degrees) to some future course of action (...) The direction of fit is world-to-world and the sincerity condition is Intention». Cfr. *Ibidem*, 14.

[261] «*Expressives*. The illocutionary point of this class is to express the psychological state specified in the sincerity condition about the state of affairs specified in the propositional content. The paradigms of expressive verbs are "thank", "congratulate", "apologize", "condole", "deplore", and "welcome". Notice that in expressives there is no direction of fit. In performing an expressive, the speaker is neither trying to get the world to match the words nor the words to match the world, rather the truth of the expressed proposition is presupposed». Cfr. *Ibidem*, 14-15.

da lugar a la correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad. La realización con éxito garantiza que el contenido proposicional corresponde al mundo. Así por ejemplo, cuando alguien realiza con éxito el acto de nombrar presidente a una persona, ésta es presidente. Cuando alguien realiza con éxito el acto de declarar el estado de guerra, entonces comienza la guerra; cuando alguien pronuncia en las circunstancias requeridas la declaración de matrimonio, entonces se realiza efectivamente aquello que se dice y las personas en virtud de la fuerza operativa del acto lingüístico quedan constituídas como marido y mujer. La dirección de ajuste es en este caso muy peculiar puesto que las declaraciones intentan conseguir ajustar el mundo (social) al lenguaje; y, a la vez, éste al mundo (social) (al menos, en muchos casos). Basta pensar en las declaraciones de un juez o de un árbitro[262]. En este tipo de actos clasificados por Searle como *declarativos* se incluyen todos aquellos en que, siguiendo a Austin, decir es hacer, esto es, en su simple enunciación se realiza aquello que se dice:

> «Para entender las diferencias que separan a estos actos de los meramente representativos, considérese el caso del juez de línea en un partido de tenis que grita: "¡fuera!" y del juez del partido que adjudica un punto (*diciendo*, por ejemplo, "nada a quince") al contricante de quien ha lanzado la bola fuera del campo. En el primer caso, estamos ante un acto de habla *representativo*, en el que la dirección de ajuste es de palabras-a-mundo; en el segundo, en cambio, estamos ante una *declaración*: es la institución del juego de tenis la que determina que el juez de partido cree, por así decirlo, un hecho nuevo, un hecho *institucional*, la adjudicación de un punto» [263].

A diferencia de Wittgenstein que piensa que existe un número indeterminado de juegos o de usos lingüísticos, según Searle, son suficientes estas cinco clases de actos de habla para tipificar los diversos actos ilocucionarios:

---

[262] «*Declarations*. It is defining characteristic of this class that the successful performance of one of its members brings about the correspondance between the propositional content and reality, successful performance guarantees that the propositional content corresponds to the world: if I successfully perform the act of appointing yo chairman, then you are chairman; if I successfully perform the act of nominating you as candidate, then you are a candidate; if I successfully perform the act of declaring a state of war, then war is on; if I successfully perform the act of marrying you, then you are married». Cfr. *Ibidem*, 16-17.

[263] BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)*. *op.cit.*, 65.

«Si adoptamos el objeto ilocucionario como noción básica sobre la cual clasificar los usos del lenguaje, entonces existe un número muy limitado de cosas básicas que hacemos con el lenguaje: decimos a la gente cómo son las cosas, intentamos conseguir que hagan cosas, nos comprometemos a hacer cosas, expresamos nuestras creencias o actitudes y damos lugar a cambios mediante nuestras emisiones Y, a menudo, hacemos más de una de estas cosas a la vez en la misma emisión»[264].

Sin embargo la teoría de Searle no agota el estudio del lenguaje. Es preciso reconocer los límites de este autor, incluso en el ámbito de su teoría de los actos de habla, a veces, excesivamente rígida y ligada con relativa frecuencia a esquemas y clasificaciones que pretenden dar cuenta exhaustiva de la enorme complejidad y variedad de los ilocucionarios[265]. Por otra parte, Searle parece limitar su análisis de los actos de habla a las condiciones de satisfacción y de verdad sin tener en cuenta las condiciones de aceptabilidad y las pretensiones de validez (pretensiones de rectitud, de sinceridad y de verdad (de las presuposiciones). También ellas entran en la acción comunicativa, ya que como sostiene J. Habermas el acto ilocucionario se orienta a la concertación (*Verständigung*) que se culmina en el consenso, es decir, en la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante. Esta aceptación

---

[264] SEARLE, J «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» en VALDES VILLANUEVA *La busqueda del significado op cit*, 476 El texto inglés dice así «If we adopt illocutionary point as the basic notion on which to classify uses of language, then there are a rather limited number of basic things we do with language we tell people how things are, we try to get them to do things, we commit ourselves to doing things, we express our feelings and attitudes and we bring about changes through our utterances Often, we do more than one of these at once in the same utterance» Cfr SEARLE, J *Expression and meaning Studies in the Theory of Speech Acts op cit*, 29

[265] Una de las críticas más duras y radicales dirigidas contra Searle y en general contra la teoría de los actos de habla es la de A Berrendonner Este autor propone la vuelta a la vieja semántica representacionista «Conviene deshacerse del concepto de ilocutorio y hacer de la lengua un concepto representacionalista, que la defina como un conjunto de posibilidades denotativas ( ) Hasta ahora la pragmática contemporánea parece haber puesto su esfuerzo en extender las fronteras de la lengua, incluyendo en ella una imagen restrictiva de la enunciación Sin duda fue una etapa necesaria De ahora en adelante quisiera hacer todo lo contrario integrar una concepción restrictiva de la lengua (como sistema de signos con una función representacional) en una teoría extensiva de la enunciación (como proceso global de comunicación)» Cfr BERRENDONER, A *Elementos de pragmática linguística* Buenos Aires 1987, 27-28 Otras críticas a la teoría de Searle se recogen en las obras de LEPORE, E y VAN GULIK, R *John Searle and his critics* London 1988, Blacwell, PARRET, H , SBISA, M y VERSCHUEREN, J *Possibilities and limitations of pragmatics*. Amsterdam 1981, Benjamins y SBISA, M «Il problema della classificazione degli Atti illocutori» en PIOVESAN, P (ed ) *Ricerche di Filosofia Linguistica* Firenze 1972

puede considerarse como parte integrante del acto ilocucionario y no un efecto perlocucionario[266].

## 2.4. La compleja naturaleza del acto ilocucionario: J. Habermas y K.O. Apel

Austin distingue en toda emisión lingüística tres actos: locucionario, ilocucionario y perlocucionario[267]. Pero la distinción entre estos tres tipos de actos ha sido muy debatida en la reciente pragmática lingüística. En cuanto a la primera distinción se acepta en general la sustitución searleana de acto locucionario por contenido proposicional[268]. Por lo que respecta a la distinción entre acto ilocucionario y acto perlocucionario, Searle considera que el efecto ilocucionario consiste exclusivamente en la comprensión de la emisión por el oyente[269]. Los perlocucionarios son aquellos efectos derivados o asociados de un modo no esencial al acto ilocucionario, ya que su ausencia no hace nulo el acto de habla (se puede ordenar algo sin tener la intención de que se cumpla la orden, por ejemplo, para cumplir una obligación). Strawson, por su parte, propone una nueva definición del acto ilocucionario señalando que el efecto ilocucionario es aquél que aparece abiertamente puesto de manifiesto (*«overt»*) como intentado por el hablante. En cambio, el perlocucionario permanece oculto al oyente (*«essentially not avowable»*), ya que no está de por sí asociado con el significado de la emisión verbal. Sin embargo, el ilocucionario no se limita a la comprensión del oyente sino que incluye también todos los efectos «normalmente asociados», «abiertamente confesados»[270]. Habermas propone una reformulación de la teoría de los actos de habla tratando de superar algunas insuficiencias del planteamiento de Searle. Habermas

---

[266] Tratando de resolver algunas insuficiencias contenidas en la distinción searleana entre ilocucionario y perlocucionario (como el que la consecución del propósito de un acto ilocucionario *directivo* no forme parte del efecto ilocucionario), J Habermas considera que «El acto de habla solo tiene éxito si el otro acepta la oferta contenida en él posicionándose afirmativamente ante una pretensión de validez criticable por principio» Cfr HABERMAS, J *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* Frankfurt 1983, 145, tomado de BENGOA, J «Los actos de habla y la teoria de la acción comunicativa segun J Habermas» *Letras de Deusto*, vol 17, 38 (1987) 36

[267] Cfr AUSTIN, J L *Cómo hacer cosas con palabras op cit , conferencias VIII y IX*

[268] No todos, sin embargo, están de acuerdo K Bach, R M Harnish y F Recanati discrepan claramente de la propuesta de Searle

[269] Cfr SEARLE, J *Speech Acts* Cambridge 1969, 46 ss y SEARLE, J , VANDERVEKEN, D *Foundations of illocutionary logic* Cambridge 1985, 11

[270] Cfr STRAWSON, P «Intention and convention in speechacts» *Philosophical Review* 1964, 454

concibe los actos de habla como una parte de la acción social, como un mecanismo de coordinación de la acción social y no sólo como una forma de conducta sujeta a reglas. Incluyendo el acto de habla en el ámbito de la acción social, Habermas ve el lenguaje como esencialmente presente en el contexto de una relación interpersonal. Searle, en cambio, parece limitar la función del oyente a una mera comprensión (recepción) del propósito ilocucionario intentado por el hablante (así sucede, por ejemplo, en los *asertivos* o en los *compromisivos:* en ellos el oyente no interviene en la formulación de la condición esencial). Habermas no parte, pues, de los actos del hablante sino del estudio de la interacción social mediada verbalmente. Esta puede ser de dos tipos: acción estratégica, orientada al éxito o una acción comunicativa, orientada a la concertación y, en último término, al consenso. Según Habermas, la primera es mediada por actos perlocucionarios y la segunda por actos ilocucionarios:

> «La acción comunicativa se caracteriza, frente a la acción estratégica, por el hecho de que los participantes persiguen exclusivamente metas ilocucionarias, para conseguir un consenso que ofrezca la base de una coordinación de los planes de acción individuales unánimemente aceptada»[271].

Ampliando el horizonte pragmático-lingüístico de Searle al ámbito de la interacción social comunicativa, Habermas considera la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante como componente también esencial del acto ilocucionario y no como un efecto perlocucionario estrechamente vinculado (Searle). Asumiendo el correctivo habermasiano debería decirse que en el propósito ilocucionario de los *asertivos* entra también la preocupación del hablante por convencer al oyente de las razones que avalan su aserción. Realizar con éxito una aserción comporta una preocupación del hablante por conseguir que el oyente crea aquello que se le comunica[272]. En efecto, en una aserción el hablante

---

[271] HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handeln.* Frankfurt 1985, 3 ed., 397-398. La traducción está tomada de BENGOA, J.: «Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas». *op.cit.*, 33.

[272] Según Searle en el propósito ilocucionario de los asertivos no se incluye el convencer al oyente o el intentar que crea el anuncio del hablante. Por lo menos esto da a entender el filósofo anglosajón cuando sostiene que: «puedo hacer una aserción sin preocupareme de que mi audiencia me crea o no, simplemente porque creo que es mi deber hacerla». Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts. op.cit.*, 46. Más adelante dice algo parecido: «cuando leo un libro hay muchas razones para creer (o rechazar) lo que dice el autor; pero entre ellas no está el que yo reconozca que el autor intenta convencerme. Y, a menos que se trate de una persona muy egocéntrica, el autor no tiene la intención de que yo crea su aserción porque reconozco que intenta conseguir que la crea». Cfr. *Ibidem*, 46-47. En este punto resulta aconsejable asumir la corrección habermasiana.

no se limita a comprometerse a sostener la verdad de aquello que afirma. Aseverando intenta además convencer al oyente o, por lo menos, suscitar una aceptación razonable por parte del oyente. El oyente ha de intervenir, de algún modo, en la formulación de la condición esencial de los *asertivos*. Algo similar podría decirse de los *directivos*. Según Searle, la condición esencial de una orden es que «cuenta como un intento de conseguir que el oyente haga p»[273]. Pero resulta extraño que la consecución del propósito de un acto ilocucionario no forme parte también del acto ilocucionario. No basta que el oyente comprenda este intento. Tiene que haber una aceptación /no aceptación del mandato, incluída en la condición esencial del mandato:

> «Pienso que el error de Searle consiste en no haber tenido en cuenta que en la respuesta a un mandato hay dos momentos que pueden estar separados en el tiempo: aceptación y ejecución de las acciones vinculadas con la aceptación (...) en el caso de un mandato, podemos considerar su aceptación como efecto ilocucionario, mientras que la ejecución de la acción sería un efecto perlocucionario. En el caso de la aserción, no se da esta separación conceptual: aceptar la aserción es convencerse de la verdad de lo asertado. Aquí, por tanto, el convencimiento, si se consigue, es efecto ilocucionario»[274].

Desde la óptica de Habermas, habría que ampliar las condiciones para la realización exitosa de un acto ilocucionario. Junto a las condiciones de verdad y de satisfacción establecidas por Searle es preciso incorporar la noción de *condiciones de aceptabilidad* y de *pretensiones de validez*, ya que en último término la fuerza de una ilocución se funda en la garantía que el hablante ofrece de poder fundamentar la pretensión de validez propuesta en su acto de habla. Habermas aplica estas condiciones a los diversos actos de habla, clasificándolos básicamente en tres clases: *asertivos* (pretensión de validez: verdad), *regulativos*: promesas, peticiones (pretensión de validez: normativa, recitud) y *expresivos* (pretensión de validez: sinceridad). Por lo que respecta a las actitudes básicas del hablante en cada uno de estos tipos de actos lingüísticos, Habermas señala las siguientes: *objetivante* (asertivos), *conforme a normas* (regulativos) y *expresiva* (expresivos)[275]. Como se ve,

---

[273] SEARLE, J.: *Speech Acts. op.cit.*, 66.

[274] BENGOA, J.: «Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas». *op.cit.*, 36.

[275] BENGOA, J.: «Concepción pragmática del lenguaje». *op.cit.*, 36. Cfr. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid 1987, Taurus. cap. 4.

la taxonomía de Habermas pretende completar el único criterio básico que funda la clasificación searleana, a saber, la relación palabras-mundo. Hay que tener en cuenta, además, la orientación de la interacción social en la que se mueve el hablante en la realización del acto de habla así como las pretensiones de validez y de rectitud normativa. La pragmática universal, planteada por Habermas como una identificación y reconstrucción de los presupuestos universales de la acción comunicativa orientada al entendimiento (concertación), no puede ignorarse a la hora de hablar de la Revelación cristiana, ya que ésta se presenta precisamente como una acción comunicativa orientada a la concertación entre Dios y la humanidad, una concertación que comporta un plus comunicativo por su carácter de trascendencia, pero que no por ello deja de ser una auténtica acción comunicativa, mediada verbalmente. Dios invisible habla a los hombres como amigos para invitarlos a la comunicación consigo (acción comunicativa verbal) y recibirlos en su compañía[276]. Si, en virtud de la encarnación, «las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se ha hecho semejantes al habla humana»[277], entonces el estudio del habla humana resulta elemento central en la exposición de la revelación cristiana. Ahora bien, hoy en día no puede emprenderse un estudio del habla humana sin tener en cuenta la propuesta habermasiana de una pragmática universal. Habermas sostiene la tesis siguiente:

> «Todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez (precisamente éstas y no otras)
>
> —la de estarse *expresando* inteligiblemente,
> —la de estar dando a entender *algo*,
> —la de estar dándo*se* a entender
> —y la de entenderse *con los demás*»[278].

La acción comunicativa de la revelación cristiana supone también estas pretensiones. Más aún, la audacia de los profetas y de las primeras comunidades cristianas consiste en sostener que en la iniciativa dialógica

---

[276] Cfr. DV 2
[277] DV 13
[278] HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Madrid 1994. 2 ed., Cátedra, 300.

divina se dan tales pretensiones de validez comunicativa. Así, la fe profesa que Dios se da a conocer en Jesús como forma inteligible, como *Logos*, suprema expresión comunicativa del Padre; la fe cristiana confiesa que Dios da a entender una serie de verdades, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura y que se consignaron por inspiración del Espíritu Santo[279]; la fe reconoce que Dios se da a sí mismo en forma de acción comunicativa para llevar a plenitud el dinamismo presente en toda comunicación humana:

> «Mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de los hombres, para comunicarles los bienes divinos que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana»[280].

La asunción de la epistemología habermasiana no se concibe, por supuesto, desde un fácil irenismo. J.M. Mardones[281] expone cómo Habermas, desde un tratamiento funcionalista de la religión, considera que el potencial semántico de la religión queda asumido hoy por la ética discursiva. A ello desemboca la evolución socio-religiosa de la humanidad:

> «Ahora es la razón comunicativa misma la que, en las capas más profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas, pone al descubierto las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, mantiene abierta la dimensión de las pretensiones de validez que transcienden los espacios sociales y los tiempos históricos. De este modo, abre una brecha en la normalidad de un acontecer intramundano que de otra forma quedaría cerrada a cal y canto frente a cualquier experiencia de *ausencia* de solidaridad y de justicia»[282].

Habermas invoca el sentido incondicionado que se desvela en las capas más profundas de las presuposiciones pragmáticas. Es el lenguaje en su función pragmática, comunicativa, el que contiene implícito, de forma trascendental, una serie de pretensiones, sin las cuales no sería posible la comunicación ni la racionalidad. La ética comunicativa se constituye en la heredera de la trascendencia judeocristiana[283]. Pero la

---

[279] Cfr. DV 11

[280] DV 6

[281] Cfr. MARDONES, J.M.: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión.* Anthropos-Universidad Iberoamericana. Barcelona-México 1998.

[282] HABERMAS, J.: «Israel o Atenas ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural». *Isegoria* 10 (1994) 112.

[283] Cfr. MARDONES, J.M.: *El discurso religioso de la modernidad. op.cit.*, 74-75.

pregunta que sigue en pie es: ¿dónde se funda esta incondicionalidad? Habermas la sitúa en la fuerza transcendedora de la razón. Mas no nos hagamos ilusiones. Esta fuerza permanentemente superadora es inmanente:

> «El momento ideal de incondicionalidad está profundamente inserto en los procesos efectivos de entendimiento porque las pretensiones de validez tienen una doble faz: en tanto que universales apuntan más allá de cualquier contexto dado; a la vez tienen que entablarse y aceptarse aquí y ahora para poder convertirse en base de un acuerdo coordinador de la acción» [84].

Y por si hubiera dudas, insiste:

> «El pensamiento postmetafísico se diferencia de la religión por el hecho de que salva el sentido de lo incondicional sin recurso a Dios o a un absoluto»[285].

Ahora bien, podríamos seguir preguntando:

> «¿En qué basa Habermas la confianza en la transcendencia de la razón comunicativa si, como repite, la anticipación de la comunidad ideal de comunicación no se puede representar y quizá se frustre históricamente?»[286].

Parece, pues, harto difícil mantener una fundamentación racional de incondicionalidad sin apelar a un absoluto. Apelación que ha de hacerse integrando, por supuesto, nuevos lenguajes y formas de pensar que desbordan la racionalidad en su dimensión lógica y discursiva. Habermas no parece traspasar la inmanencia y, sin embargo, parece apuntar hacia una trascendencia presente en la inmanencia, paradoja expresada y comportada en las más diversas hierofanías. El celo habermasiano por defender el carácter autónomo y universalizador de la racionalidad comunicativa le ha cegado en la visión de ese imperativo de interrogación que está en el núcleo del ser humano y nos convierte en vecinos de lo trascendente (G. Steiner), le ha ensordecido en la escucha de las experiencias de contingencia y de excesos de significado, presentes en las experiencias estética y ética, intencionalmente orientadas hacia lo de algún modo absoluto. Su modelo de racionalidad hiperilustrada le

---

[284] HABERMAS, J.: *Textos y contextos*. Barcelona 1996, Ariel, 146. Cfr. «Transzendenz von innen. Transzendenz ins Diesseits». Título en alemán de la conferencia con que responde al encuentro que tuvo con los teólogos en Chicago. Cfr. MARDONES, J.M. *op.cit.,* 160.

[285] HABERMAS, J.: *op.cit.*, 125.

[286] MARDONES, J.M. *op.cit.*, 161.

impide articular dimensiones constitutivas de la racionalidad, irreductibles a la argumentación. Lo simbólico y lo mítico reclaman su puesto dentro de la racionalidad humana, como unánimemente atestiguan los fenomenólogos de la religión. Es preciso ampliar la noción de racionalidad, integrando la dimensión simbólica y el carácter analógico de la razón. Esto no significa volver al mito o al todo vale. Significa proseguir en la ardua labor de fundamentación reconociendo los límites de la razón ilustrada y asumiendo el análisis pragmático trascendental de tales límites que, a su vez, comporta la presencia de una apertura ilimitada hacia una trascendencia dialógica y potenciadora del ejercicio autónomo de la razón en sus pretensiones de universalidad y de consenso normativo. Se justifica así la promesa que subyace en todo acto de habla: promesa de una comunidad comunicativa no distorsionada, donde se realizan sin trabas ni límites la igualdad, la reciprocidad y la solidaridad. El método fenomenológico permite plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de la una a la otra o el mutuo e irreconciliable enfrentamiento. Ello posibilita una nueva forma de filosofía de la religión que descubre cómo el hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad singular de iluminación de la realidad, fuente a su vez de comprensión para la razón humana en otros niveles[287]. La sacralidad, la apertura del hombre a lo de algún modo Absoluto es una dimensión constitutiva de la conciencia, no un momento más en su evolución socio-cultural, como Mircea Eliade ha mostrado por activa y por pasiva. Habermas admite que la religión tiene una capacidad expresiva e inspiradora, que se rebela frente a la prepotencia de la racionalidad argumentativa-procedimental. Pero no concede que la racionalidad alcance su fundamentación plena y definitiva en la apertura a un incondicionado absoluto, potenciador de la autonomía humana. La propuesta de K.O. Apel de una fundamentación última de la ética desde una pragmática trascendental también resulta de gran interés para el discurso religioso. Por una parte, muestra la racionalidad presente en lenguajes que no son los de las llamadas «ciencias naturales»; por otra parte, hace ver cómo en el ámbito de los actos de habla, el *factum rationis* de la argumentación constituye un principio irrebasable en filosofía y por lo tanto, aparece como fundamento último del discurso y, a la vez, de la ética:

---

[287] Cfr. MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión.* Madrid 1987. 4 ed, Cristiandad, 72. Ahonda en esta misma idea en: IDEM: «El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones», en *Convicción de fe y crítica racional.* Salamanca 1973, Sígueme, 287-321.

«El evidente factum de la razón reside justamente en que al aceptar o reconocer como argumentadores la razón comunicativa en tanto que racionalidad discursiva, ya hemos reconocido o aceptado la validez de la ley moral en la forma del principio discursivo»[288].

La dimensión de ultimidad que él descubre en el ámbito de la fundamentación discursiva revela, a su vez, la apertura del hombre a lo de algún modo Absoluto, con la consiguiente pregunta en torno al carácter trascendente e incondicionado del Absoluto presente atemáticamente como horizonte de ultimidad y temáticamente como Interlocutor originario y principio personal fundante del dinamismo comunicativo y ético que todo acto de habla, en cuanto argumento virtual, manifiesta. La aplicación de la propuesta de K.O. Apel al campo religioso y teológico constituye una hipótesis que requiere un estudio amplio del autor y de su metodología trascendental. Su puesta en práctica hoy en día no puede ignorar la transformación postmetafísica de la ética de Kant que propone K.O. Apel. Ello comporta un reconocimiento del carácter dialógico y comunicativo de la razón para, desde ahí, asumir la tarea de fundamentar una ética racional y un nuevo planteamiento de las relaciones entre la razón y la fe. Su desarrollo supone un estudio cuidadoso y pormenorizado que rebasa lo que aquí se pretende.

## 2.5. La teoría performativa de D.D. Evans y el carácter auto-implicativo del lenguaje teológico

Donald D. Evans, discípulo de Austin, ha aplicado las categorías analíticas del profesor de Oxford al lenguaje teológico, y de modo particular, al lenguaje bíblico sobre la creación mostrando al mismo tiempo que este tipo de lenguaje se caracteriza no por su referencia a la ausencia de un contenido fáctico, sino por su referencia a la ausencia de implicaciones. Evans reconoce que su clasificación de los actos de habla no es tan completa como la de Austin y emplea, además, el término «fuerza causal»

---

[288] APEL, K.O.: «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en APEL, K.O.; DUSSEL, E.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México 1992, Siglo XXI, 22. K.O. Apel expone la misma idea en: «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía II*. Madrid 1985, Taurus, 341-413; y en: «¿Límites de la ética discursiva?». Cfr. CORTINA, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca 1985, Sígueme, 233-262.

*(causal power)* en lugar de fuerza perlocucionaria. Así pues, el descubrimiento que hizo Austin de la dimensión performativa del lenguaje es el punto de partida de esta lógica de la autoimplicación que está en la base del análisis de Evans. En la primera parte de su obra el teólogo anglosajón traza un cuadro de las categorías analíticas que en la segunda parte aplica al lenguaje bíblico sobre la Creación. En la primera parte, Evans explora los elementos auto-implicativos presentes en el lenguaje ordinario poniendo de relieve las actitudes que éstos expresan. En la segunda parte de su estudio, Evans aplica estas categorías pragmático-lingüísticas al lenguaje bíblico sobre la creación para caracterizar la palabra creadora en función de su fuerza performativa. Más que a los filósofos quizás a los teólogos, hastíados a veces con razón de ciertas sutilezas metafísicas, pudiera sorprender la aplicación de estas categorías al ámbito de la creación. En filosofía un intento de este tipo en el contexto de los llamados lenguajes «anormales» ha sido llevado a cabo por Victoria Camps en su magnífica tesis doctoral, recogida en su obra citada en diversas ocasiones. En teología sistemática falta un intento de este tipo y ello explica, en parte, la ausencia de un diálogo válido y fructífero entre pragmática lingüística y teología que permita un esclarecimiento del «logos» propio y específico del discurso teológico. El diálogo que a partir de Evans se propone no está exento de dificultades ni de incomprensiones pero puede resultar útil con vistas a incorporar en la reflexión teológica los análisis de la pragmática lingüística. La razón es la siguiente. Hasta hoy la teología sistemática se estructuraba casi exclusivamente en torno a aserciones y proposiciones, fundamentalmente de naturaleza dogmática. La teología contemporánea ha puesto de relieve sobre todo desde la hermenéutica y la exégesis, el carácter no exclusivamente asertivo de gran parte del lenguaje teológico así como el hecho de que todo lenguaje, incluído el considerado tradicionalmente representacional constituye una actividad autoimplicativa y expresa un compromiso en relación con el mundo, la historia y Dios. El reconocimiento filosófico del sentido de las expresiones no asertivas supone, por consiguiente, una valiosa ayuda para analizar el significado propio y específio de los varios lenguajes de la fe. La cuestión central que constituye el punto de partida de los análisis de Evans es la siguiente: ¿A qué se debe esta autoimplicación del hablante en el uso del lenguaje performativo?[289]. Para responder a esta discutida

---

[289] Evans comienza su obra haciéndose esta pregunta: «In what is language self-involving? That is, what are the logical connections between a man's utterances and his practical commitments, attitudes and feelings?». Cfr. EVANS, D.D.: *The logic of the self-involvement. A philosophical study of Everyday Language With Special Reference To The Christian Use of Language About God As Creator*. Londres 1963, SCM Press. 11.

cuestión, conviene no minimizar el hecho de que, como justamente enfatiza Searle en su análisis de los actos ilocucionarios *asertivos,* también hay autoimplicación en la afirmación (de que *p* es así) y, por consiguiente, la autoimplicación o compromiso comunicativo es una dimensión constitutiva de todo decir significativo. Precisamente por no haber considerado este aspecto y haber eliminado de los performativos *constatativos* su dimensión compromisiva (que, en cambio, caracteriza también a los *asertivos,* según Searle) D.D. Evans no ha logrado dar una respuesta última a esta cuestión. Lo que sí en cambio ha puesto de relieve el teólogo anglosajón ha sido la fuerza performativa de la palabra de Yahveh en los textos bíblicos. Evans llega a esta conclusión analizando el aspecto autoimplicativo de la promesa. Aunque la terminología sea diversa y falte a Evans un desarrollo sistemático de las condiciones y reglas para la realización con éxito del acto ilocucionario de la promesa, sin embargo en estos análisis, publicados seis años que Searle, se observa una semejanza estructural con los análisis de este último. Evans, que sigue muy de cerca la terminología de Austin llama *fuerza performativa* a lo que Searle tiende a denominar *fuerza ilocucionaria*[290]. Evans considera cinco especies de fuerzas performativas y clasifica los performativos siguiendo muy de cerca a Austin: *constatativos* (*constatives*); *veredictivos (verdictives)*; *decretos* (*exercitives*); *compromisivos (commisives)* y *conductivos* (*behavitives*). El criterio de clasificación seguido por Evans padece aún los males endémicos de Austin y a la postre se revela como poco consistente. Por otra parte, desde los análisis de Searle la dimensión compromisiva se manifiesta como parte ineludible de toda acción comunicativa y no sólo, como parece seguirse de los análisis de Evans, de los dos últimos tipos de performativos[291]. Haciendo una valoración del estudio de Evans, se ha de reconocer, en primer lugar, su gran originalidad al introducir las categorías de Austin en el mundo de las expresiones bíblicas. De este

---

[290] «It should be realized that the performative force of an autterance on a particular occasion is part of its meaning». Diciendo esto, Evans critica a Austin por haber restringido el significado (meaning) al sentido y la referencia, contraponiendo de este modo significado y fuerza. Cfr. *Ibidem*, 69.

[291] Para J. Searle hay compromiso por parte de los interlocutores en todo acto de habla, incluso, en los *asertivos,* como se ha dicho anteriormente. En cambio, para Evans, la autoimplicación parece excluirse (o, por lo menos, reducirse a un mínimo irrelevante) en los *constatives* y *verdictives*. En estos dos tipos de performativos, Evans no alude, para nada, a ningún tipo de autoimplicación. En lo que sí coinciden Evans y Searle es en el hecho de que el carácter auto-implicativo se pone de relieve de modo relevante en los actos de habla compromisivos. No es nada casual que uno y otro denominen del mismo modo a este tipo de actos de habla (Evans los llama: *«conmmisives (performativos)»*; Searle los denomina *«conmmisives» (ilocucionarios)*.

modo construye un nuevo puente entre la filosofía y la teología ofreciendo una clave de bóveda para comprender, frente a la estrechez de miras de una epistemología de corte neopositivista, la naturaleza específica del lenguaje bíblico. Evans se da cuenta de que el mejor material para montar este puente es el análisis del lenguaje, ya que en él se ponen de manifiesto todas las fuerzas expresivas e intenciones comunicativas presentes en cada acto de habla. Fruto de sus análisis es la insistencia en el carácter operativo y compromisivo de las expresiones bíblicas. Sin embargo, el estudio de Evans no está exento de puntos problemáticos. Uno de ellos es la consideración parabólica del lenguaje bíblico sobre la creación desde el punto de vista del aspecto causal de su teoría performativa[292]. Otro se refiere a la cuestión del carácter *asertivo* de las expresiones teológicas:

> «Lo más problemático de las observaciones de Evans (...) es el carácter veredictivo que atribuye a la fe. La consideración religiosa supone —de acuerdo con este autor— la convicción de que existe un Ser escondido que tiene una consideración autorizada. Pero se trata sólo de una convicción o presunción que no es constatable. El carácter veredictivo de la consideración impide hablar de verdad o falsedad... No podemos saber si existe tal *consideración* divina. Evans "deja el problema de la referencia del discurso religioso sobre Dios irresuelto"»[293].

La crítica más explícita desde el campo de la lingüística proviene del teólogo alemán, gran estudioso de las relaciones entre la semántica y la teología, Grabner-Haider. Aun reconociendo las aportaciones positivas de Evans, Grabner-Haider crítica abiertamente la teoría performativa del mismo en estos términos:

> «La teoría de Evans ha aplicado algunas consecuencias de la teoría de los actos de habla al lenguaje religioso. Esto posibilita ciertamente visiones originales a la peculiaridad de este uso lingüístico. Sin embargo, conviene interrogar aún más de cerca a esta teoría por su valor explicativo. Una desventaja parece ser que las categorías bíblicas se mezclan con las categorías analíticas. También los criterios de delimitación

---

[292] Para el teólogo anglosajón hay tres clases de parábolas en el lenguaje bíblico: ejemplares, interpretativas y relacionales. Las primeras proponen ejemplos a imitar o evitar según los casos. Las interpretativas son historias o hechos que explican una acción divina o humana. Las relacionales son aquellas historias que presentan la relación que se establece entre Dios y los hombres (el hijo pródigo). Cfr. EVANS, D.D.: *The logic of the Self-Involvement. op.cit.*, 220-221.Evans distingue también entre parábolas relacionales y trascendentales. Cfr. *Ibidem*, 221-228. Pero no es preciso entrar en más detalles en este punto, ya que ni siquiera Evans considera tal división como definitiva. cfr. *Ibidem*, 221.

[293] CONESA, F.: *Creer y conocer.* Pamplona 1994, Eunsa, 46.

no parecen siempre convincentes entre las categorías particulares. Además, la cuestión aquí es si cabe describirse el lenguaje religioso exclusivamente bajo la teoría del comportamiento revelador de sentimientos. Esto sólo será lícito en tanto se plantee únicamente la cuestión del sentido, pero no la cuestión de la verdad. Para poder poner la cuestión de la verdad, debe aceptarse al menos un mínimo de proposiciones descriptivas»[294].

A pesar de las insuficiencias y limitaciones, de no pequeño peso, que presenta la teoría performativa de Evans, es preciso reconocer que ha intuído de manera novedosa la importancia de una aplicación de la pragmática lingüística a los lenguajes de la fe. Ahora bien, para mostrar la fecundidad de la intuición central de la teoría performativa de Evans es preciso dejar de lado, al menos como punto de partida, la aplicación que hace Evans de las categorías de la pragmática al lenguaje de la creación, sin olvidar con ello que la teología de la palabra está presente en la tradición del relato Sacerdotal de la creación (P). Comenzar por el análisis del lenguaje bíblico sobre la creación carece de sentido si previamente no se dilucida el sentido de aquellos usos comunicativos básicos de la fe cristiana: el anuncio de Jesús, la predicación kerygmática de Pablo y de las primeras comunidades cristianas, entre otros. Evans, en cambio, supone una precipitada homologación del lenguaje divino con el lenguaje humano, lo cual mirado críticamente, es frágil y poco consistente desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Después de haber expuesto las teorías performativas de Austin, Searle y Evans, autores bien representativos de la pragmática lingüística, parece conveniente seguir, de ahora en adelante, como método de análisis la clasificación de los actos ilocucionarios de J. Searle. Y ello porque esta teoría resulta ser la más consistente teóricamente y la más elaborada desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Además, es de gran utilidad de cara al análisis de los diferentes actos de habla que articulan los varios lenguajes de la fe. De Austin se retomará, en diversas ocasiones, la intuición central suya de la performatividad. De Evans se conserva el «logos de la autoimplicación» (*the logic of the self-involvement*) de gran interés a la hora de caracterizar la naturaleza específica de los lenguajes de la fe.

---

[294] GRABNER-HAIDER, A.: *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella 1976, Verbo Divino, 221 -222.

# 3

# El anuncio cristiano en la perspectiva de la fuerza ilocucionaria

El Concilio Vaticano II presenta la Revelación cristiana como una acción comunicativa[295]. Afirma que Dios en la Sagrada Escritura ha hablado por medio de los hombres y a la manera humana[296]. Pero, ¿en qué consiste la manera humana de hablar? Las disciplinas lingüísticas juegan en esta respuesta un papel importante, ya que ellas estudian los varios tipos de manifestaciones lingüísticas. Hay que tenerlas en cuenta a la hora de analizar la Revelación y los diversos lenguajes de la fe.

## 3.1. **El anuncio de la Buena Noticia**

El anuncio de la fe cristiana tiene su centro y momento culminante en el Nuevo Testamento. En él se encuentra el anuncio cristiano en forma de genuina y audaz proclamación. El evangelista Marcos presenta a Jesús anunciando la Buena Noticia:

> «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Nueva» *(Mc 1, 15)*

Esta Buena Noticia se articula en torno a una serie de actos ilocucionarios cuyas peculiaridades caracterizan el mensaje de Jesús. Por ello, dejando de lado los múltiples problemas planteados en torno a

---

[295] Cfr. D V 2; 12.

[296] Cfr. D V 12: «Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit».

cuestiones textuales, exegéticas o semánticas, se aborda aquí el anuncio de Jesús desde la perspectiva de su fuerza ilocucionaria.

### 3.1.1. *Análisis de la aserción de Jesús: «El Reino de Dios está cerca»*

Según J. Searle, hablar es comprometerse en una forma de conducta gobernada por reglas. Realizar un acto de habla no es más que una de estas múltiples acciones. El método analítico de J. Searle que pretende aplicarse desde este momento parte, como es sabido, del uso comunicativo para preguntarse cuáles son las condiciones necesarias y suficientes que permiten decir que se realiza con éxito un determinado acto de habla[297]. En el caso concreto de este anuncio evangélico, presentado por Marcos como primigenio y esencial, se trata de descubrir la estructura del anuncio de Jesús siguiendo los tipos de actos ilocucionarios propuestos por J. Searle. El primer anuncio de Jesús según Marcos consta de un conjunto de actos ilocucionarios. Básicamente podrían distinguirse los siguientes: «El tiempo se ha cumplido», «El Reino de Dios está cerca», «Convertíos», «Creed en el evangelio». Partiendo del acto lingüístico central: «El Reino de Dios está cerca»[298], habría que decir en primer lugar que se trata de un *asertivo*. Conviene recordar que según Searle el propósito ilocucionario de los actos lingüísticos *asertivos* es comprometer al hablante a afirmar o negar algo en relación con un estado de cosas y en concreto con la verdad de aquello que expresa una proposición. Por eso Searle subraya el hecho de que también en los *asertivos* hay autoimplicación:

> «la intención ilocucionaria (de este tipo de acto) es comprometer al hablante»[299].

---

[297] SEARLE, J.:*¿Qué es un acto de habla? op.cit.*, 63.

[298] La mayoría de los estudiosos proponen la traducción: «está cerca» en vez de «ha llegado». Son clásicas las razones aducidas a favor de esta traducción por parte de C.H. Dodd, P. Joün, H. Preisker, E. Lohmeyer y J. Bonsirven, entre otros muchos. Cfr. PIROT, L.: «Regne de Dieu en évangiles synoptiques» *Dictionnaire de la Bible.* Vol 12. Voz «Regne de Dieu». Paris 1985, Letouzey - Ané, 162-163. En esta misma obra se recoge una amplia bibliografía sobre el tema (Cfr. *Ibidem*, 160-163). R.H. Fuller propone la traducción: «está al alcance de la mano», «se ha acercado». Cfr. FULLER, R.H.: *The Mission and Achievement of Jesus.* Londres 1954, 21-25. Cfr. TAYLOR, V.: *Evangelio según S. Marcos.* Madrid 1979, Cristiandad, 182.

[299] SEARLE, J.: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts.* Cambridge. 1981 2 ed, Cambridge University Press, 12. El original inglés dice así: «*Assertives.* The point of purpose of the members of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth of the expressed proposition. All of the members of the assertive class are assessable on the dimension of assessment wich includes *true* and *false*». Cfr. *Ibidem*, 12.

Ya el mismo Austin terminó por reconocer que, incluso en las emisiones que él llamaba *constatativas* hay una performatividad, es decir, se realiza algo que Searle denomina el compromiso del que profiere una frase con la verdad o falsedad del contenido proposicional. No es lo mismo «emitir (p)» que «afirmar, aseverar, negar, enunciar (p)». «Afirmar» es, pues, hacer algo, por lo menos, comprometerse con la verdad o falsedad de aquello que se enuncia. Lo mismo sucede con el anuncio de Jesús. Su proclamación constituye básicamente un *asertivo* porque él mismo se compromete con la verdad de aquello que pronuncia con su palabra. Un grado mayor o menor de autoimplicación se da en cualquier tipo de aserción, incluso en las científicas e históricas. Así, por ejemplo, en la investigación científica, cuando un científico sostiene la verdad de una teoría, no se limita a emitirla, fría y objetivamente como quien pronuncia de memoria unos versos poéticos sino que se compromete intelectivamente a sostener la verdad de la misma y a defender que esto es así y no es de otro modo. Esto mismo ocurre con las aserciones históricas que comprometen al historiador a sostener, como consecuencia de sus afirmaciones una serie de conclusiones y deducciones que, a su vez, son ilocucionarios *asertivos*. Por tanto, la autoimplicación no es, ni mucho menos, propiedad exclusiva del anuncio de Jesús ni tampoco de las aserciones teológicas. Y, sin embargo, la proclamación de la llegada y acercamiento del Reino presenta una peculiaridad propia, ya que Jesús está comprometido en primera persona con su afirmación. Su aserción comporta una autoimplicación total y absoluta. Aunque en toda afirmación se da una pretensión de verdad y compromiso con la misma, en el caso de Jesús hay un plus que indica un diferencial religioso propio del monoteísmo cristiano. En efecto, con su afirmación Jesús pone en juego la totalidad de su existencia mostrando con el testimonio de su vida la verdad de su peculiar aserción. Sus credenciales son presentadas por el evangelista Lucas en estos términos.

> «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» (*Lc 7, 22, 23*)

La autoimplicación de Jesús con todo aquello que anuncia enfatiza la centralidad del carácter *asertivo* de su mensaje, ya que nadie entrega su vida por algo que no considera verdadero. Ahora bien, la verdad de esta afirmación no puede comprobarse fácticamente. A diferencia de cualquier tipo de afirmación científica o histórica la aserción de Jesús no hace referencia a un estado de cosas efectivo, ya que expresa precisa-

mente el advenimiento de un nuevo ámbito de realidad trascendente, el reinado de Dios en la inmanencia histórica. Aquí se advierte la radical diferencia entre cualquier *asertivo* del lenguage ordinario y el *asertivo* proferido por Jesús. En efecto, Searle establece como regla esencial de los *asertivos* la siguiente:

> «Cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo»[300].

La proclamación del advenimiento del Reino de Dios no se corresponde (representa) con ningún acontecimiento intramundano verificable fácticamente, aunque algunos de ellos constituyan signos que manifiestan el crecimiento y la realización del Reino de Dios en la historia. Además, al anunciar la llegada del Reino, Jesús afirma que se inaugura un nuevo estado de cosas («el reinado de Dios») que transforma radicalmente el sentido y la finalidad de toda facticidad histórica. Proclamando el reinado de Dios, Jesús da a entender que el objeto o propósito de su aserción es hacer entrar al oyente en un nuevo universo de significación que conlleva un cambio de mentalidad y una adhesión intelectiva y volitiva a la Buena Noticia. He aquí la fuerza ilocucionaria del anuncio de Jesús: indicando que el Reino está al alcance de la mano, Jesús intenta conseguir que el oyente lo acepte como verdadero y oriente toda su existencia en función de esta Buena Noticia. He aquí la peculiaridad de la afirmación de Jesús: se trata de un *asertivo* caracterizado precisamente por co-implicar y conducir hacia un *directivo* («convertíos»). Aunque pudiera parecer que el *directivo* («convertíos») ostenta la primacía, en realidad el acto ilocucionario principal es el *asertivo* («el Reino de Dios está cerca»), ya que la exhortación directiva sólo tiene sentido si la Buena Noticia es verdadera. También en el lenguaje ordinario se encuentran casos semejantes en expresiones como «está lloviendo». Según en qué contexto se use, esta afirmación posee una determinada fuerza ilocucionaria. Así, por ejemplo, alguien puede hacer esta afirmación para intentar conseguir que el oyente, escuchando esta advertencia, salga a la calle con paraguas. Pero tal *directivo*: «coge el paraguas» no está co-implicado, de suyo, en la aserción: «está lloviendo». En cambio, en el anuncio del Reino de Dios el indicativo que señala su cercanía co-implica al mismo tiempo una fuerza ilocucionaria que se manfiesta en un ilocucionario *directivo* («convertíos»). La ampliación del propósito ilocucionario sugerida por Habermas muestra que el hablante, aseverando y comprometiéndose

---

[300] SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

con la verdad de lo afirmado, intenta convencer al oyente, pero no mediante el simple reconocimiento de esta intención sino mediante ese reconocimiento y las razones en las que se basa la aserción. En el caso de Jesús resulta claro que, al anunciar el Reino, intenta lograr la conversión, suscitando con su proclamación *asertiva* la aceptación de su mensaje por parte del oyente («creed en el evangelio»). Searle establece un conjunto de reglas para la realización con éxito de los actos ilocucionarios *asertivos* (aseverar, enunciar (que), afirmar):

> «*Contenido proposicional:* cualesquiera proposición *p.*
>
> *Regla preparatoria:*
>
> 1. H (hablante) tiene evidencia (razones, etc.) para la verdad de p.
> 2. No es obvio ni para H ni para O (Oyente) que O sabe (no necesita que se le recuerde, etc) que p.
>
> *Regla de sinceridad*: H cree que *p.*
>
> *Regla esencial:* Cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo.
>
> *Comentario*: A diferencia de *argumentar*, estos actos no parecen estar ligados esencialmente a intentar convencer. Así, "Estoy enunciando simplemente que p y no intentando convencerte" es una oración aceptable, pero: "Estoy argumentando que p y no intentando convencerte" parece inconsistente»[301].

La primera regla preparatoria que Searle considera («El hablante tiene evidencia (razones, etc) para la verdad de p») aparece también en el anuncio de Jesús. Jesús tiene una evidencia única y absolutamente singular acerca de la llegada del Reino. Antes de anunciar el Reino se oye una voz misteriosa que acredita su proclamación de la Buena Nueva:

> «En cuanto salió del agua (Jesús) vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: "Tú eres mi Hijo amado, en tí me complazco"» (*Mc 1, 10-11*)

En esta experiencia misteriosa, narrada por los sinópticos (Cfr. *Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22*) se funda la evidencia que Jesús tiene de la cercanía del Reino. Al oír aquella voz, Jesús recibe un ilocucionario *asertivo*: «Tú eres mi Hijo amado, en tí me complazco». Esta ilocución avala la

---

[301] SEARLE, J.: *¿Qué es un acto de habla? op.cit.*, 74.

misión y el anuncio de Jesús. En cuanto a la segunda regla preparatoria («No es obvio ni para el hablante ni para el oyente que el oyente sabe (no necesita que se le recuerde, etc.) que p») habría que decir que para el hablante (Jesús) *es obvio* que el oyente *no sabe* que «el Reino de Dios está cerca». Esto es lo que se sigue del conjunto de los textos neotestamentarios y es lo que explica su proclamación evangélica y la apremiante llamada a la conversión. La regla de sinceridad («El hablante cree que p») también está presente en el anuncio del Reino. Como se ha dicho anteriormente, Jesús muestra su convicción absoluta acerca de la llegada del Reino hasta el punto de poner en juego su vida por mantener con todas sus consecuencias lo que implica la verdad de esta afirmación. La fuerza compromisiva de este anuncio hace que las palabras, sobre todo, las parábolas y las acciones de Jesús, sobre todo, los milagros aparezcan como signos de la presencia del Reino de Dios. Así pues, poniendo en relación los tipos de reglas que caracterizan las aserciones normales del lenguaje ordinario y las peculiaridades del anuncio de Jesús, se observa una semejanza básica en cuanto a las condiciones preparatorias y a la condición de sinceridad:

> «Para las aserciones, las condiciones preparatorias incluyen el hecho de que el hablante debe tener algunas bases para suponer que es verdadera la proposición aseverada; la condición de sinceridad consiste en que él debe creer que es verdadera»[302].

Pero al mismo tiempo el anuncio de Jesús presenta rasgos propios y singulares, ya que Jesús posee una evidencia absoluta acerca del Reino y muestra con el testimonio de su vida la verdad de aquello que afirma. Las desemejanzas ponen de manifiesto el plus de significatividad que posee el discurso de Jesús. Las semejanzas hacen ver la coherencia discursiva del mensaje de Jesús. Si no hubiera diferencia alguna entre el anuncio de Jesús y las aserciones normales del lenguaje cotidiano, no tendría sentido una conversión de toda la persona a la Buena Noticia. Si la afirmación de Jesús no presentara ninguna semejanza con la estructura de los demás actos ilocucionarios *asertivos*, no sería inteligible ni creíble. La peculiaridad propia de la afirmación de Jesús consiste en que ésta no se ajusta a la condición esencial que caracteriza a las aserciones en general:

> «la condición esencial tiene que ver con el hecho de que la proposición se presenta como la representación de un estado de cosas efectivo»[303].

---

[302] SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 72.
[303] *Ibidem*, 72.

No se ajusta porque el anuncio de Jesús comporta la irrupción de una nueva realidad cuyo reconocimiento pasa por un cambio de mentalidad y de vida («Convertíos»). En ello consiste la novedad radical del anuncio de Jesús.

### 3.1.2. *Un ilocucionario directivo: «convertíos y creed en la Buena Nueva»*

«Convertíos» («metanoiete»: *Mc1,15*) constituye básicamente un acto ilocucionario *directivo,* co-implicado en el ilocucionario fundamentalmente *asertivo* («El Reino de Dios está cerca»). En efecto, Searle caracteriza este tipo de actos lingüísticos del modo siguiente:

> «Su objeto ilocucionario consiste en el hecho de que son intentos (...) del hablante de lograr que el oyente haga algo... La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es desear (o querer o aspirar). El contenido proposicional es siempre que el oyente O lleve a cabo alguna futura acción A. Los verbos que denotan miembros de esta clase son. *ordenar, mandar, pedir, preguntar, interrogar, suplicar, abogar por, rogar, invitar, permitir y aconsejar*»[304].

Exhortando a la conversión, Jesús intenta lograr que el oyente cambie de mentalidad y de vida. Como muy bien señala Searle, la fuerza ilocucionaria de los *directivos* presenta varios grados según el determinable que incluye intentar y según el grado de intensidad con que se lleva a cabo. En este caso hay que tener en cuenta tal diversidad, ya que es esencialmente diverso el intento de Jesús con su llamada a la conversión y cualquier otro tipo de intención del lenguaje humano. Para captar la peculiaridad de la intención directiva de Jesús es preciso advertir que se trata de una exhortación, fundada en su extraordinaria autoridad moral. Searle señala las siguientes condiciones incluídas en el ilocucionario *directivo* «dar una orden»:

> «Las condiciones preparatorias incluyen que el hablante esté en posición de autoridad sobre el oyente, la condición de sinceridad consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el acto ordenado, y la condición esencial tiene que ver con el hecho de que el hablante intenta que la emisión haga que el oyente lleve a cabo el acto»[305].

En el caso de Jesús no se trata de una orden ni de un mandato sino de una exhortación proferida por quien posee una extraordinaria autoridad

---

[304] VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 461.
[305] SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 72.

moral, totalmente ajena a cualquier forma de despotismo. Marcos enfatiza esta autoridad de Jesús (exousia), bien clara a los ojos de sus contemporáneos:

> «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!» Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen» *(Mc 1, 27)*

Se trata además de una autoridad tan extraordinaria que suscita el asombro general y su manifiesta superioridad respecto de los escribas:

> «Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (*Mc 1, 21*)

Desde esta *exousia* se explica la fuerza ilocucionaria de la llamada a la conversión. Una fuerza ilocucionaria semejante a aquella que posee la llamada a su seguimiento, puesta de manifiesto en la inmediata y radical respuesta de sus discípulos. Ellos, nada más oír la llamada («Veníos conmigo», «sígueme») lo dejan todo y se van en pos de él (Cfr. *Mc 1, 17-20; Mc 2, 14*). ¡Qué fuerza tan extraordinaria tenían que poseer aquellos actos de habla de Jesús para conseguir no sólo que sus oyentes hicieran algo sino para lograr que éstos se convirtieran en discípulos y llegaran a ser «pescadores de hombres»! (Cfr. *Mc 1, 17*). ¿Quién no se ha sentido alguna vez impresionado por la respuesta radical de aquellos oyentes de la palabra de Jesús? Pues bien, la categoría de fuerza ilocucionaria permite expresar aquella peculiar intención comunicativa del «convertíos» y del «sígueme» de Jesús, actos lingüísticos capaces de hacer que todas las acciones del ser humano se orienten hacia él y desde él. La condición de sinceridad para este tipo de actos lingüísticos consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el objeto de la exhortación. Jesús desea que sus oyentes se conviertan. Para Mateo se trata de una exigencia para entrar en el Reino y por eso pone en relación conversión y llegada del Reino: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado» (*Mt 4, 17*)

También tiene lugar en la exhortación de Jesús la condición esencial señalada por Searle. Sin embargo se da una radical diferencia respecto de las exhortaciones y avisos del lenguaje corriente. En efecto, con su llamada a la conversión Jesús no intenta únicamente conseguir que el oyente lleve a cabo un acto determinado sino hacer que éste transforme toda su existencia, su pensar y su obrar de acuerdo con la novedad del Reino anunciado. Siguiendo la ampliación del propósito ilocucionario, planteada por Habermas, podría decirse que este ilocucionario *directivo* exige del oyente una respuesta *compromisiva*, ya que la fuerza ilocucionaria de la llamada a la conversión se manifiesta plenamente en la autoimplica-

ción del oyente que se convierte en discípulo y seguidor de Jesús. En este sentido, el «convertíos» va asociado íntimamente al ilocucionario «creed en la Buena Nueva». «Creed en la Buena Nueva». Este imperativo presenta la forma de un ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, que supone una exhortación por parte de Jesús a sus oyentes para que se fíen de la verdad de su aserción («noticia»). Equivale a un ilocucionario *directivo* del tipo «os pido que os fiéis de lo que os he anunciado». Es un ruego muy peculiar, cuya fuerza ilocucionaria consiste en conseguir que el oyente acepte como verdadero el anuncio de Jesús («El Reino de Dios está cerca») y se fíe de él («creed»). Pero no basta cualquier aceptación. Jesús pretende una adhesión de toda la persona en su seguimiento. Por ello, más adelante dirá: «Veníos conmigo» (*Mc 1, 17*). «Creed» es, pues, un *directivo* con una singular fuerza compromisiva, capaz de conseguir la entrega de toda la persona a la causa de Jesús. Así pues, el punto de partida del anuncio de Jesús es la afirmación de una nueva realidad que ya ha llegado. Jesús la anuncia comprometiéndose en primera persona con la verdad de esta aserción. Tal anuncio comporta una fuerza ilocucionaria *directiva* que orienta el dinamismo intelectivo y volitivo del oyente hacia el nuevo ámbito de realidad («el Reino»). A su vez, este *directivo* comporta una fuerza compromisiva que conduce al oyente hacia una autoimplicación personal («creed») en la aserción de Jesús («la Buena Nueva» = «el Reino de Dios está cerca»). En el lenguaje ordinario aceptar una aserción es convencerse de la verdad de lo asertado. En el caso de Jesús no basta el convencimiento, ya que la misma aceptación del mensaje evangélico exige del oyente que éste oriente y conforme su vida en función del anuncio de Jesús. En este mismo contexto, Jesús pronuncia una promesa: «y os haré pescadores de hombres» (*Mc 1, 17*). El acto lingüístico de la promesa es el primero analizado por Searle en su obra[306]. Teniendo en cuenta su análisis, se aprecia fácilmente que la expresión de Jesús es una promesa. Jesús predica un acto futuro («os haré pescadores de hombres») comprometiéndose él mismo a realizarlo («Prometo que yo os haré»). Jesús tiene la intención de hacer aquello que dice y asume la obligación de realizar aquello que promete. Pero no es una promesa cualquiera, ya que el anuncio mismo de la promesa conlleva una transformación radical del oyente: «Al instante, dejando las redes, le siguieron» (*Mc 1, 18*). El anuncio del Reino se culmina así con la fuerza ilocucionaria del acto de fe («creed en la Buena Nueva») que transforma al oyente de la palabra de Jesús en su discípulo y en mensajero del Evangelio.

---

[306] Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 65-72.

### 3.1.3. *La potencia operativa de la palabra de Jesús*

Los relatos evangélicos están llenos de actos ilocucionarios. Imposible abarcarlos con detalle en esta investigación. Puede señalarse, sin embargo, como elemento común de todos ellos la potencia operativa de la palabra de Jesús. Jesús es, según el cuarto Evangelio, el *Logos* del Padre. La palabra de Jesús no deja nunca indiferentes a aquellos que le escuchan. En los relatos evangélicos se encuentran diversas reacciones ante las palabras de Jesús. Por una parte, hay quienes muestran su descontento (*Cfr. Mc 10,22*), por otra hay quienes se escandalizan (*Cfr. Mt 15,12*), considerándolo endemoniado (*Cfr. Jn 10, 20*). Estas reacciones proceden del carácter paradójico de su palabra: («duro es este lenguaje») (*Jn 6, 60*). Sus adversarios tratan de arrestarlo precisamente porque en el lógos de Cristo (que en S. Juan aparece como el Lógos del Padre) se revela aquello que El es, aquello que Dios es[307]. Por otra parte, hay también reacciones de asombro ante las palabras de Jesús, asombro fundado en el poder de Jesús (*Cfr. Mt 7, 28; Lc 4, 32*) puesto de manifiesto en su palabra bien diversa de aquella de los fariseos y de los escribas. Ahora bien, aquí se advierte la fuerza operativa de la palabra de Jesús. Así se explica la petición hecha a Jesús por parte de aquellos que imploran una curación: «dí una sola palabra y sanará» (*Mt, 8, 8; Lc 7, 7*). La misma confianza en la potencia operativa de la palabra de Jesús se halla en otros textos como *Lc 5, 5*, traducido por la Vulgata: «*in verbo tuo laxabo rete*»; o *Mt 8, 16*, cuando Jesús expulsa los espíritus inmundos con su palabra; e igualmente en los relatos de las diversas curaciones. Con su palabra, Jesús actúa eficazmente. Su decir es hacer: sanar (*Cfr. Mc 2, 10.ss*); resucitar (*Cfr. Lc 7, 14*s.); dominar a los demonios (*Cfr. Mc 1, 25*) y a los elementos de la naturaleza (*Cfr. Mc 4, 39*). Sin embargo, la eficacia de la palabra de Jesús no es mágica sino religiosa, es decir, se funda en la voluntad divina de querer manifestarse con palabras y obras. Y, dado que la revelación cristiana es personal, la relación de los hombres con la palabra de Jesús tiene lugar en el ámbito de una autoimplicación por parte de los llamados a escuchar la palabra de Jesús. Los hombres reciben la palabra de la fe («*fides ex auditu*») y al mismo tiempo, se comprometen a hacerla fructificar. Por tanto, la eficacia de la palabra depende de su autor. El le da fuerza y crecimiento (*Cfr. Hech 19, 20; 2 Cor 6, 7*). Pero también es necesaria la oración (*Cfr. 2 Tes 3, 1*) para que Dios conceda al hombre «poder proclamar la palabra»: «Y ahora, Señor, mira sus amenazas y concede a tus siervos anunciar tu palabra con toda libertad» (*Hech 4, 29*)

---

[307] *Cfr. S.Jn prólogo; Mt 22, 15; Mc 12, 13; Lc 20, 20.*

La eficacia de la palabra de Jesús es única y ningún paradigma lingüístico puede explicar la fuerza de sus palabras porque ellas son espíritu y vida, a diferencia de cualquier palabra humana, por muy sublime que sea: «Las palabras que os he dicho son espíritu y vida» *(Cfr. Jn 6, 63)*. Dándose cuenta de ello, exclamaba Simón Pedro:

> «Señor, ¿a dónde iremos? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna» (*Jn 6, 68*).

### 3.1.4. *El anuncio cristiano en la predicación kerygmática paulina*

Del análisis de las cartas paulinas resulta que Pablo considera, en general, la proclamación evangélica no como un mensaje abstracto de salvación, o como una serie de proposiciones acerca de Cristo (como por ejemplo: «Jesús es el Señor») que los hombres están obligados a aceptar, sino más bien como un complejo acto ilocucionario (el acto de proclamar la palabra, el anuncio de salvación, de esta Buena Noticia que es el Evangelio) con una fuerza ilocucionaria, es decir, con una capacidad de realizar la salvación a través del acto de fe por parte del oyente que se autoimplica en el dinamismo de la salvación, representencializada como viva y operante en la palabra del que anuncia el Evangelio. Este ilocucionario es *asertivo,* en cuanto que se afirma la verdad de la transmisión de una serie de contenidos de fe expresados en forma de proposiciones (como veíamos analizando *1 Cor 15, 1-7*). En un segundo nivel también es *asertivo* porque se asevera que todo ello es verdad. Ahora bien el aspecto *asertivo* del anuncio paulino es radicalmente diverso de los *asertivos* normales del lenguaje humano, ya que a través de este anuncio, expresado en una serie de enunciados, Pablo realiza una atrevida aserción: «(Yo, Pablo), afirmo que, a través del anuncio que os dirijo, se está ejerciendo una performatividad por parte del mismo Dios». De ahí que lo característico del anuncio paulino sea su peculiarísima pretensión de que, a través de éste, Dios interviene en la vida del creyente y en la historia de la humanidad. En ello consiste la audacia del creer, en afirmar que, al escuchar y acoger una palabra humana, pero proclamada y celebrada en ciertas condiciones y contextos, el creyente descubre un plus de significación, que apunta hacia una operatividad transcendente, la del mismo Dios:

> «Por todo ello (...) al recibir la palabra de Dios que os anunciamos, la abrazastéis no como palabra de hombre, sino como lo que es en realidad, como palabra de Dios, que sigue actuando en vosotros los creyentes» (*1 Tes 2, 13*)

Esta operatividad transcendente se expresa en este texto mediante el uso de un verbo performativo: «*energeitai*», verbo realizativo por antonomasia. Este verbo recuerda la «*energeia*» de los griegos en el sentido del «acto» aristotélico, es decir, un realizar aquello potencialmente previsto como proyecto de actuación. Pues bien, según S. Pablo, esta realización eficaz del proyecto salvífico de Dios se lleva a cabo no de cualquier forma sino «performativamente». En el acto mismo de la recepción de la palabra, Dios actúa porque, en último término, para el creyente, la palabra anunciada por Pablo en el ilocucionario de la predicación apostólica es, en verdad, palabra de Dios, llena de potencia y vida, capaz de realizar aquello que expresa y significa. Asimismo, para Pablo, se trata del dinamismo del Espíritu Santo que actúa performativamente, produciendo en el predicador la convicción y la valentía:

> «Porque el Evangelio que os anunciamos no se redujo a meras palabras, sino que estuvo acompañado de la fuerza y plenitud del Espíritu Santo» (*1 Tes 1, 5*).

Ahora bien, este anuncio paulino no es sólo un *asertivo*, sino que es también un *directivo,* ya que la performatividad que ejerce el mismo Dios tiene lugar como respuesta a una acogida por parte del creyente del mensaje cristiano, anunciado en forma de invitación a una autoimplicación en la pretensión del anuncio paulino. Sin esta acogida *directiva* (de Pablo al creyente: «Te pido que me creas»); del creyente a Dios («Señor, (te pido) que aumentes mi fe), «Jesús, Hijo de Dios vivo, ten piedad de mí: «te pido que tengas piedad de mí») no se ejerce en plenitud la fuerza performativa del mismo Dios, que causa la salvación en el creyente[308]:

> «(El Evangelio es) fuerza de Dios para que se salve todo el que cree, tanto si es judío como si no lo es. Porque en él se manifiesta la

[308] Este efecto salutífero de la predicación paulina, a través de la cual, Dios actúa en el creyente, podría quizás expresarse mejor recurriendo a la noción austiniana de *perlocucionario*, ya que se trata de un efecto que no es exactamente el mismo de aquél que explícitamente se anuncia como producido. Puede tomarse un ejemplo del mismo Austin: «"yo te aviso", por ejemplo, es un perlocucionario si el oyente se alarma —y no simplemente se da por enterado— al escuchar mis palabras». En el performativo: «avisar» Austin distingue el ilocucionario «darse por enterado de algo» del perlocucionario: «alarmarse al darse por enterado de algo». Análogamente en los textos paulinos podría distinguirse el *ilocucionario*: «se manifiesta la fuerza salvadora de Dios» del *perlocucionario:* «para que se salve todo el cree».

fuerza salvadora de Dios a través de una fe en continuo crecimiento, como dice la Escritura: "Quien alcance la salvación por la fe, ése vivirá"» (*Rom 1, 16-17*).

De este modo el acto de habla del anuncio evangélico causa aquella eficacia que dimana del Misterio Pascual de Cristo y así se explica la insistencia paulina por conseguir esta acogida del mensaje cristiano. En el contexto de esta insistencia[309] se comprende la preferencia paulina por el verbo *directivo* («pedir con insistencia») «exhortar». Este ilocucionario tiene que ver con los *asertivos,* ya que supone la afirmación de aquello que constituye el objeto de la exhortación. Además, está relacionado con los *compromisivos* pues si faltase una autoimplicación por parte del hablante o del oyente en la exhortación, ésta perdería todo su sentido y su razón de ser. El anuncio paulino es también un *compromisivo (conmmisive),* como se ha dicho en repetidas ocasiones, ya que Pablo intenta lograr una autoimplicación personal del creyente en aquello que ha recibido «*ex auditu*», para conseguir de este modo que se ajuste el mundo del creyente a las palabras proclamadas por el apóstol en el kerygma. Sólo desde una activa autoimplicación por parte de la comunidad creyente en la vida y obra salvíficas de Jesús, es decir, desde una inserción en el Reino de Dios y desde una identificación con la causa de Jesús, se lleva a cabo un reconocimiento de la pretensión de verdad del anuncio paulino. El testigo se caracteriza así por su autoimplicación en aquello que anuncia y proclama como verdadero, ya que sabe que Dios actúa eficazmente en virtud de la fuerza operativa de su palabra. A este respecto resulta sumamente ilustrativo el texto con el que se cierra el evangelio de Juan:

> «Este discípulo es el mismo que da testimonio de todas estas cosas y las ha escrito. Y nosotros sabemos que dice la verdad» (*Jn 21, 24*).

Esta autoimplicación del testigo en la verdad de aquello que narra no elimina la objetividad de lo acaecido, antes bien hace ver que sólo descubriendo la fuerza performativa actualizada y operante en el acto ilocucionario de la *anámnesis* histórica puede captarse en plenitud el contenido asertivo. Ladrière lo expresa del siguiente modo:

> «El testigo, al narrar la fe en Jesús, asume él mismo esa fe; éste da testimonio a partir del significado de los signos que hacen manifiesto

---

[309] Este es, entre otros, uno de los criterios seguidos por Searle para distinguir la diversidad de los ilocucionarios *directivos*. Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios». *op.cit.,* 461.

(este testimonio) para aquél que ha recibido el don de leerlos según su verdadero sentido, el misterio de Jesús. La comunidad que recoge el testimonio aporta una lectura creyente de los hechos que narra»[310].

Conviene recordar además que lo que el evangelista escribe no son crónicas o reportajes informativos, articulados única y exclusivamente desde una serie de enunciados constatativos y verificables. No está ahí su fuerza. Ladrière expresa esa fuerza propia del relato evangélico en la categoría lingüística de performatividad, distinguiendo diversos niveles de fuerza performativa en el complejo acto ilocucionario de *Jn 21, 24*:

> «Primeramente, un locutor "fundador" del Evangelio de Jn enuncia un relato "fundador". Tras él, un segundo locutor con un "acto derivado" retoma y acredita el relato fundador ("es verídico", dice). Más tarde —y a través de los siglos— acontecerán otros incontables "actos derivados" que apropian ese sentido y lo re-acreditan, a su vez. He ahí una cadena de apropiaciones y re-apropiaciones del sentido por cuyos eslabones circula la performatividad»[311].

Así pues, la fuerza ilocucionaria articula el sentido de este texto clave en la proclamación del anuncio cristiano. Tanto aquel que aparece como evangelista (**F**) como el hablante del «Nosotros sabemos» (**F'**), como todos los creyentes en el acto de apropiación del sentido y de la verdad del texto, acogen en la fe un sentido nuevo para su vida, fundado en las diversas fuerzas testimoniales que entran en juego. Estas fuerzas testimoniales no operan bajo la misma modalidad en (**F**) y

---

[310] Cfr. LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens* II, *op.cit.*, 53.

[311] GARCÍA PRADA, J.M.: «La performatividad en la articulación del sentido religioso». *Estudios Filosóficos* 38 (1989) 147-162. Así pues, en este texto de *Jn 21, 24* se advierte una compleja trama de fuerzas performativas que entran en juego. En ella una serie de acontecimientos (los fundadores) recubren a otros (los fundados). En el Seminario que Ladrière dirigió en la Universidad de Louvain y en Nanterre (Paris), explicó esta compleja estructura del acto ilocucionario del siguiente modo:

**L (F' (F (p)))**

**L** en este caso no es un simple Locutor (o usando otro término, el hablante **H**) sino alguien que trae consigo una fuerza performativa testimonial que opera a diversos niveles. **F'** designa la fuerza ilocucionaria expresada en el «Nosotros sabemos». Se trata de una fuerza testimonial que es, a su vez, reflejo de otra fuerza ilocucionaria previa (**F**): la fuerza del testimonio que ofrece el narrador primero y «fundador»; (**p**) es el contenido proposicional o el relato mismo en tanto que refiere los acontecimientos históricos de Jesús de Nazaret.

en (F'), ya que, como dice Ladrière, ambos ofrecen contenidos diferentes y presuponen razones diferentes:

> «Así cuando el redactor (F) escribe el Evangelio según S. Juan parece decir: "Yo, que narro estos sucesos, he tenido con ellos una relación de tal naturaleza, que me siento autorizado a relatarlos como verdaderos". A su vez, (F') o el colectivo y anónimo locutor que escribió el versículo 24, vendría a decirnos: "Nosotros tenemos con el relator-testigo tal tipo de relación que podemos acreditar el relato de su testimonio sin reserva alguna"»[312].

Auto-implicándose en aquello que anuncia y exhorta, el testigo que refiere los hechos de Jesús, realiza un acto ilocucionario básicamente *asertivo*. Así queda reflejado en la frase: «Y nosotros sabemos que dice la verdad». Este «saber», fundado en el testimonio, es un «saber» peculiar, mediato e indirecto, pero asentado sobre convicciones razonables y dignas de ser acogidas en un acto de fe, ya que se apoya en una lógica del testimonio. Este «saber», apoyado en el testimonio, se alcanza también en el ámbito de las relaciones interpersonales donde la confianza en alguien desemboca en la acogida de aquello que comunica la persona en quien se confía. No pocas veces se incorporan verdades inverificables en el entramado de la propia existencia por el solo hecho de haberlas proferido aquel en quien se pone razonablemente la confianza. En el caso del testigo de la fe el creyente acoge lo que Dios dice porque cree en El y se fía de El. Así lo expresa el Catecismo de la Iglesia Católica:

> «Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua» [313].

Por lo que respecta al aspecto *compromisivo*, podría decirse que está presente en toda exhortación, ya que en este tipo de ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, el hablante también está comprometido con el bien del oyente y éste, por su parte, ha de estar disponible a asumir la propuesta del hablante. En su carta a los Romanos, Pablo supone en el oyente

---

[312] GARCÍA PRADA, J.M.: «La performatividad en la articulación del sentido religioso». *op.cit.*, 156. Este mismo autor aclara en una nota, escrita a pie de página, que usa esta expresión deliberadamente vaga: «Yo, que narro estos sucesos, he tenido con ellos, una relación de tal naturaleza», para salir al paso de la fácil objeción del exegeta que pudiera decir: «El redactor de Juan probablemente no conoció a Jesús ni fue testigo de la crónica de su vida que nos relata». En cualquier caso, tampoco nosotros entramos en esta cuestión, que rebasa totalmente el objetivo de nuestro estudio.

[313] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 177.

(la comunidad de los creyentes de Roma) esta actitud compromisiva para asumir las consecuencias éticas de la proclamación kerygmática:

> «Os pido (exhorto), hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Este ha de ser vuestro culto auténtico. No os acomodéis a los criterios de este mundo; al contrario, transformaos, renovad vuestro interior, para que podáis descubrir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (*Rom 12, 1-2*).

Insiste, pues, Pablo, en el contenido compromisivo, comportado en la exhortación: «os ofrezcáis», equivalente a «ofrezcáis vuestros cuerpos». Se trata de una total autoimplicación que alcanza a toda la realidad somática del hombre y que exige una renuncia de todo aquello que no es según Dios. Así resulta que el análisis pragmático-lingüístico de los usos del ilocucionario «exhortar» (y semejantes *directivos*) puede resultar de gran utilidad para la exégesis de los textos de la predicación apostólica. Entre los *directivos* semejantes a «exhortar» pueden enumerarse aquellos expresados con verbos como: «pedir, implorar, suplicar, rogar, consolar». La teoría de los actos de habla pone en manos del teólogo una nueva metodología analítica de los textos neotestamentarios. Más adelante se ofrecerá un análisis de textos veterotestamentarios. Nadie pone en duda el hecho de que la exégesis y la teología bíblica tienen sus propios instrumentos de trabajo y su específica metodología. Pero del mismo modo que la exégesis contemporánea ha sabido servirse de las aportaciones de la hermenéutica y de la crítica literaria, también podría salir ganando si se decidiese a incorporar algunas de las diversas técnicas de análisis propuestas.

### 3.2. **La recepción del anuncio cristiano como ilocucionario *asertivo***

Hasta ahora se ha analizado todo el complejo de actos lingüísticos que articulan el anuncio cristiano partiendo de la proclamación de la Buena Noticia del Reino por parte de Jesús y de la predicación kerygmática por parte de Pablo y la comunidad de los primeros cristianos. Sus oyentes transmitieron a otros este anuncio con una fuerza ilocucionaria propia, la fuerza del testimonio creyente que vive, celebra y proclama aquello que recibe de la comunidad apostólica. Con el paso de los siglos el anuncio llega al creyente de hoy. Este lo recibe profesando con sus labios el «Creo». Decir «creo» es realizar al mismo tiempo un acto de fe y un acto de habla. Así, el acto de fe básico del creyente («creo») es un acto lingüístico con una fuerza ilocucionaria propia, ya que surge como respuesta y adhesión personal a una palabra dotada de un plus de signifi-

cación transcendente, irreductible en último término a un sentido meramente intramundado. La profesión de fe puede considerarse, por tanto, como un acto ilocucionario, realizado por el cristiano en cuanto oyente de la palabra, de una palabra que llega hasta sus oídos (*fides ex auditu*) a través de una mediación histórica, fundada en el testimonio de aquellos que «vieron y oyeron al Verbo de la Vida (...) pues la Vida se hizo visible» *(1 Jn 1, 2)*. Al recibir el anuncio, el creyente responde con un acto que tiene también la fuerza ilocucionaria del mismo anuncio. Ella transforma al creyente en testigo y mensajero de la palabra anunciada. Así sucedía en las comunidades de los primeros cristianos (Cfr. *1 Tes 2, 13*). Recibiendo el anuncio como Palabra de Dios, el creyente descubre que se trata de una aserción, dotada de una acción transformadora. De este modo cuando el creyente afirma su fe, realiza un *asertivo* («Creo que (*p*)») cuya fuerza ilocucionaria consiste en una inserción auto-implicativa en el anuncio de Jesús. En el *asertivo* del creyente («Creo que (*p* = la Buena Noticia)») pueden distinguirse cuatro *asertivos* básicos:

1. «Yo (creyente) afirmo (*q*)»
2. *q* = «el evangelista Marcos afirma (*r*)»
3. *r* = «Jesús afirma: "El Reino de Dios está cerca" (*s*)»
4. *t* = «Yo (creyente), con base (parcial) en mis aserciones *q* y *r*, afirmo también *s* —y aquí está lo específico de mi fe—».

La apoyatura en *q* y *r* (la reconstrucción que hace el creyente de los hechos históricos) hace «razonable» su fe. El contenido trascendente de ésta (*s*) es alcanzado por su ilocución, por cuanto se fía de Jesús y, a través de Jesús, de Dios mismo, aceptando encontrarse ante su «revelación». No deben perderse de vista los diversos niveles de intención comunicativa, ya que el creyente no recibe el anuncio directamente de Jesús sino a través de las mediaciones de una comunidad de fe que transmite las aserciones expresadas en los textos neotestamentarios. En ellos se asevera la verdad de lo que Jesús dijo e hizo. Así pues, el acto lingüístico de la profesión de fe constituye un *asertivo* («Creo lo que Jesús dijo e hizo») fundado en una cadena de fuerzas ilocucionarias que permiten al creyente hacer suyas las afirmaciones de Jesús y de las primeras comunidades cristianas.

### 3.2.1. *Las condiciones para realizar con éxito el acto de fe como ilocucionario* asertivo

El acto lingüístico de la profesión de fe del creyente que recibe el anuncio cristiano constituye básicamente un *asertivo*, ya que el hablante (el creyente) en el acto mismo de proclamar la fe, se pronuncia y compromete con la verdad de aquello que dice con su palabra. Como se

ha expuesto anteriormente, así ocurre con cualquier tipo de aserción. Sin embargo, la autoimplicación de las aserciones teológicas posee una peculiaridad bien específica y singular. En efecto, cuando el cristiano asevera de verdad, no se limita a emitir una serie de fórmulas aprendidas de memoria y recitadas rutinariamente[314]. Sabe que afirmar «Sí a Dios» no es lo mismo que aseverar «sí al teorema de Pitágoras». En toda afirmación hay una pretensión de verdad y un compromiso con la misma, pero en la afirmación del creyente hay un plus, ya que se pone en juego la totalidad de la existencia, conformándose la vida entera del afirmante según aquello que afirma como verdadero (Dios), cosa que no sucede con ninguna aserción científica ni histórica, por muy grande que sea el compromiso existencial de quien las sostiene. Por otra parte, la autoimplicación del creyente en el acto de afirmar la fe es tal que le lleva a acoger el mensaje anunciado no de cualquier modo sino con una adhesión absoluta e incondicional. J. H. Newman ha expresado con gran profundidad y brillantez esta característica peculiar del compromiso comportado en las aserciones del creyente:

> «Ya he dicho que un acto de asentimiento es, en primer lugar, la aceptación absoluta de una proposición sin ninguna condición, en segundo lugar (...), presupone la condición, no sólo de alguna inferencia previa a favor de la proposición, sino además y sobre todo de una aprehensión concomitante de sus términos»[315]

Este autor distingue dos tipos de aserciones: una, aquella que coincide con lo que, según Searle, es un simple emitir («aserción hecha sólo

---

[314] Esta distinción analítica entre «emitir» y «aseverar» puede resultar útil para caracterizar al verdadero creyente En efecto, no pocas veces, el cristiano corre el riesgo de limitarse a «emitir» una serie de contenidos de fe pero sin realizar un acto de aserción Podría considerarse aquí el caso de un creyente que repite rutinariamente el «Credo» en la asamblea dominical *sin comprometerse asertivamente* con aquellos vocablos que pronuncian sus labios Le faltaría el aspecto ilocucionario propio del «aseverar» del creyente, caracterizado por una adhesión existencial al Misterio de Dios, adhesión reflejada en su actitud hacia el prójimo y en el modo de concebir la existencia a la luz de la fe

[315] El texto inglés, del que se ha traducido directamente, dice así «I have already said of an act of Assent, first, that it is in itself the absolute acceptance of a proposition without any condition, and next that, in order to its being made, it presupposes the condition, not only of some previous inference in favour of the proposition, but especially of some concomitant apprehension of its terms»

Cfr NEWMAN, J H *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* Oxford 1985, Clarendon Press, 13 La *Grammar*, escrita en 1870, se divide en dos grandes partes en la primera se considera la relación entre el asentimiento y la aprehensión, en la segunda entre el asentimiento y la inferencia

con los labios», son los términos que usa Newman); otra que coincide con lo que, según Searle, es un ilocucionario *asertivo* («aserción hecha por la mente» y que, para Newman, caracteriza al acto del asentimiento). Así, según este último autor, puede darse una aserción sin que haya asentimiento, ya que el asentimiento comporta un plus (intelectivo y volitivo) respecto de la aserción en cuanto que va acompañado de una cierta aprehensión de aquello que se asevera y en cuanto que es el acto, con el cual quien asevera, se adhiere absoluta e incondicionalmente a una determinada proposición:

> «He descrito el asentimiento como aserción mental; en su verdadera naturaleza está su ser de la mente, no de los labios. Puede darse el caso de una aserción sin que haya asentimiento; el asentimiento es más que la aserción, precisamente porque el primero va acompañado de una cierta aprehensión de aquello que se ha aseverado» [316].

Ahora bien, el acto del asentimiento no es, en cuanto tal, un acto de habla sino que es un acto de adhesión intelectiva y volitiva, comportado en cierto tipo de ilocucionarios *asertivos* y, por consiguiente, no se entra aquí en el análisis ni en el estudio del acto del asentimiento. Sin embargo, se ha querido mencionarlo para recordar que el compromiso del creyente en la acogida del mensaje cristiano constituye una aserción, la cual supone un acto de asentimiento real (y no meramente «nocional», según la distinción del mismo Newman[317]). Al asentimiento

---

[316] «Assent I have described to be a mental assertion, in its very nature then it is of the mind, and not of the lips We can assert without assenting, assent is more than assertion just by this much, that it is accompanied by some apprehension of the matter asserted» *Ibidem*, 13

[317] Newman distingue entre el asentimiento prestado a proposiciones que expresan abstracciones o nociones y que él llama «asentimientos nocionales» (la profesión, la creencia, la opinión, la presunción y la especulación) y los «asentimientos reales», fundados en aprehensiones más intensas que las nocionales y caracterizados por el modo directo y enérgico con el que concebimos el objeto al cual damos un asentimiento real Aplicando esta distinción al campo teológico, este autor pone dos ejemplos, entre otros el «asentimiento real» de un cristiano a la verdad de la crucifixión del Señor y el «asentimiento nocional» a este hecho histórico por parte de un pagano, otro, el caso de Job que, en su relación con Dios pasó de un «asentimiento nocional» «Yo te conocía sólo de oídas» a un «asentimiento real» «mas ahora te han visto mis ojos» Cfr NEWMAN, J H *An Essay in Aid of a grammar of Assent op cit*, 32-58. El asentimiento real hace posible la aparición de emociones y sentimientos que mueven al sujeto dinámicamente hacia la acción, el nocional lo proyecta hacia la contemplacion de sus imágenes mentales Este esquema, aplicado al dogma, permite distinguir un asentimiento real y otro nocional Al primero corresponde la religión, que compromete al sujeto a vivir, al segundo, corresponde la teología, que le lleva al compromiso de la reflexión Cfr FISICHELLA, R *Introduccion a la teología fundamental* Estella 1993, Verbo Divino,144

real invita el mismo Jesús dirigiéndose a aquél que en un arrebato de generosidad había prorrumpido con la expresión: «Te seguiré adondequiera que vayas» *(Lc 9, 57)*, pero que quizás lo había hecho con un acto de asentimiento nocional. De este modo, la sentencia de Jesús: «Las zorras tiene madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (*Lc 9, 58*) podría explicarse como la invitación a pasar de un asentimiento nocional a un asentimiento real:

> «El primer "un tal" le dice a Jesús: "Te seguiré adondequiera que vayas". El asentimiento nocional es perfecto, muy hermoso; el que pronuncia esta afirmación tiene clara conciencia de quién es Jesús, de cuánto vale la vida, y de qué poco vale el mundo. El Señor, sin embargo, añade una nueva dimensión a esta expresión con esta misteriosa frase (...): "Las zorras tienen madrigueras, los pájaros, nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza". Es una advertencia: tienes que salir de tu madriguera, de tu nido, hay en tí algo que tienes que dejar si quieres que tu asentimiento nocional tenga una continuación»[318].

El aspecto *asertivo*, íntimamente relacionado con el acto de asentimiento real, está ausente en el análisis de Evans, ya que los *performativos veredictivos* no expresan este compromiso intencional con la verdad de aquello que se afirma, sino que, a lo sumo, enuncian un dictamen o sentencia semejante a la que realiza un juez. Ahora bien, esto último lo expresa mucho mejor Searle al incluírlo en los ilocucionarios *declarativos*. El verbo performativo que mejor expresa el acto ilocucionario *asertivo*[319] de la profesión de fe es «creo que (p)»:

> «La dirección de ajuste es palabras-a-el-mundo y el estado psicológico expresado es creencia (de que p)»[320].

---

[318] MARTINI, C.M.: *Preghiera e conversione intellettuale.* Casale Monferrato 1992, Centro Ambrosiano - Edizioni Piemme, 64.

[319] Como quedó anotado anteriormente en otro lugar de este estudio, no convence del todo el término *representativo* con el que Valdés Villanueva traduce el término searleano «*assertive*». Es verdad que en la edición de 1979 (Cfr. SEARLE, J.: *Expression and Meaning. op.cit.*) aparece en el texto de Searle el término *representative,* pero traduciendo «asertivos», se expresa mejor aquello que quiere decir Searle. El vocablo empleado por el traductor español sugiere, al menos, a primera vista, la idea de «describir, informar acerca de la realidad». En cambio, el énfasis ilocucionario insiste precisamente en el carácter *asertivo*, es decir, en el «sí» que compromete al hablante cuando asevera y asume que: «esto es así».Este hecho confirma la conveniencia de seguir usando como traducción alternativa el vocablo: «asertivos».

[320] *Ibidem*, 460.

Nada de extraño, por ello, que en el acto de la recepción del anuncio cristiano aparezcan diversas variantes del verbo creer: «Creo que es verdad de fe...»; «Creo que verdaderamente ha resucitado el Señor»; «(Creo que) Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo». Todos ellos se caracterizan por un elemento común: el *asertivo* expresado en «creo que». El lenguaje del anuncio de la fe cristiana muestra la íntima unión existente entre el acto y el contenido de la fe. El acto exige el contenido: por ejemplo, no tiene sentido afirmar «Creo en Dios pero no creo que Dios ame al hombre». Todo *creer en* supone un *creer que*. Así pues, el contenido (p) no puede desvincularse del acto:

> «La fe está en su contenido. Está determinada por lo que ella cree»[321]. «Un cristianismo "no dogmático" en el sentido de que no existiera ningún *creer que* nunca ha existido y nunca puede existir»[322].

Ahora bien, este *creer que* va íntimamente unido al *creer en*. Creer en Dios comporta creer lo que Dios dice:

> «El *creo en tí, te creo* encierra también necesariamente lo individual; creo lo que dices, lo que exiges, lo que prometes. De este modo la fe se convierte también en una fe de enunciados, en una fe en el sentido de "tener por verdaderas" proposiciones y frases determinadas y concretas que no son accesibles por la propia visión y experiencia, sino por la revelación, por la confidencia de aquél en quien creo. Pero esta fe en "verdades", en "frases", en "algo", no está aislada, sin relación con nada, no está sin apoyo, antes bien va envuelta y apoyada por la persona en la que y a la que se cree. En su competencia y autoridad, en la seguridad que con ellas se nos da, se funda el yo creo con todos sus pormenores»[323].

El verbo «creer» presenta una múltiple diversidad de usos lingüísticos[324]. Aquí no es preciso entrar en el análisis de todos ellos. Dentro de

---

[321] GUARDINI, R.: *Sobre la vida de fe*. Madrid 1958, Rialp, 34.

[322] OWEN, H.:«De Essence of Christian Faith», en *DownSide Review* 106 (1988) 82.

[323] FRIES, H.: *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, Sígueme, 40-41.

[324] El verbo «creer» usado en los diversos lenguajes de la vida cotidiana se presta a fáciles equívocos y ambigüedades. Basta ver con qué facilidad se usa este verbo con un valor de «opinión»: «Creo que las Olimpíadas son el año que viene», «Creo que Fulanito tiene muy mal humor»; usado de este modo designa justamente lo contrario del valor que le asigna Searle para tipificar los ilocucionarios representativos. Aquí interesa el uso *asertivo*, ya de por sí bien complejo, por ser aquél que se refiere al creyente en el acto de enunciar la fe. Un lúcido análisis semántico de la «creencia» como «opinión» se halla en NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent. op.cit.*, 44-45. Allí dice que: «La opinión, como yo la he descrito, es un asentimiento nocional, ya que se aplica a una proposición, cuyo predicado es la palabra abstracta "probable"». *Ibidem*, 45.

su diversidad, se toma como punto de partida el uso del verbo creer en la expresión: «Creo en Dios». El análisis completo de esta expresión exigiría escribir un manual de filosofía de la religión y otro de teología fundamental. Aquí se analiza esta expresión únicamente como acto ilocucionario *asertivo* semejante a *aseverar, enunciar (que), afirmar*, siguiendo la clasificación de Searle. Se persigue con ello establecer las reglas que permiten una realización con éxito de la expresión central de quien recibe la fe cristiana. Searle formula como primera regla para cualquier tipo de afirmación la aserción de un contenido proposicional. En el caso del fiel que, acogiendo el mensaje cristiano, llega a afirmar «Creo en Dios» o «Creo que Dios existe» o «Creo que Jesús es el Hijo de Dios», el contenido proposicional no puede ser cualquier proposición (p) sino únicamente aquellas que tienen que ver con la salvación y la revelación. Aquí no se entra en su explicitación, ya que ello desviaría del objeto del presente estudio. Dejando a un lado la cuestión de cuántas y cuáles sean concretamente las proposiciones que articulan la fe, lo que sí resulta incuestionable es la presencia de elementos proposicionales en los ilocucionarios «creo en Dios» y «creo a Dios». Ambos se articulan en proposiciones básicas («Creo que Dios existe»; «Creo que algo es una comunicación de El»; «Creo que por esa comunicación dice tal y tal cosa», entre otras muchas). Esto mismo sostiene A.J.P. Kenny cuando dice que:

> «La naturaleza especial de la creencia (*belief*) que es la fe consiste en ser una creencia en algo como revelado por Dios; es creencia en una proposición por la palabra de Dios. La fe, así definida, es un correlato de la revelación»[325].

Y el mismo H. H. Price apunta en esta dirección cuando señala que:

> «La fe es algo muy distinto de *creer que* y ciertamente no es reductible ni definible en términos de *creer que*. Pero, sin embargo, habríamos ido demasiado lejos si afirmáramos que la fe no tiene ninguna conexión con *creer que*. Las creencias (*de que p*) son normalmente precursoras de la fe, o al menos, lo son las actitudes proposicionales. Más aún, *las creencias que* están entre sus resultados»[326].

Así pues, la afirmación *creo en Dios* comporta un cierto contenido proposicional. Podría decirse que unas proposiciones son precondiciones

---

[325] KENNY, A.J.P.: *Faith and Reason.* Irvington 1983, 69.

[326] PRICE, H.H.: «Faith and Belief», en HICK, J. (eds.): *Faith and the Philosophers. op.cit.*, 11.

supuestas en el acto de enunciar la fe y otras son su consecuencia. Runzo es de este mismo parecer:

> «En primer lugar, la fe en Dios debe tener un contenido proposicional. Esto significa que una vez que alguien tiene fe en Dios, también tiene fe en que Dios tiene una cierta naturaleza, cierto interés respecto a la existencia humana, etc. En segundo lugar, el salto inicial de la fe, la fe inicial en Dios, es sólo posible si (sea consciente o inconscientemente) uno ya encuentra que ciertas creencias sobre Dios son al menos razonables. En términos kerygmáticos, la fe es sólo posible si uno ha adquirido los recursos espirituales que le capacitan para responder a la proclamación, para responder a la confrontación de Dios con la humanidad. La fe en Dios, por tanto, implica un círculo hermenéutico de creencia: creer acerca de la posibilidad de la existencia y del amor capacita para la fe en Dios con su disposición fundamental a experimentar el mundo teísticamente, lo que a su vez ayuda a realizar un sistema más extenso de creencias teológicas, o fe que»[327].

El análisis pragmático-lingüístico indica la presencia de esta dimensión proposicional como esencial para formular la fe de tal modo que su ausencia supondría un vaciamiento de la confianza. La fe en cuanto acto y el contenido de la misma pueden y deben distinguirse pero no separarse, ya que aparecen íntimamente unidos el creer en y el creer que, como justamente defiende H. De Lubac: «*Credo in* y *credo quod* están unidos en un único y solo acto»[328]. O, en palabras de H. Fries:

> «El *creo en tí, te creo*, encierra también necesariamente lo individual; creo lo que dices, lo que exiges, lo que prometes. De este modo la fe se convierte también en una serie de enunciados, en una fe en el sentido de "tener por verdaderas" proposiciones y frases determinadas y concretas que no son accesibles por la propia visión y experiencia, sino por la revelación, por la confidencia de aquél en quien creo»[329].

Este contenido proposicional se halla ya en las más antiguas recepciones de la fe apostólica, y, por supuesto, en los más antiguos anuncios de la fe cristiana. Así, Pablo anuncia y transmite en forma de proposiciones aquello que, como creyente, a su vez, ha recibido de

---

[327] RUNZO, J.: *Reason, Relativism and God.* London 1986, 212, tomado de CONESA, F.: *Creer y conocer. op.cit.*, 191.

[328] DE LUBAC, H.: *La fe cristiana.* Madrid 1970, Ediciones FAX, 151.

[329] FRIES, H.: *Un reto a la fe.* Salamanca 1971, Sígueme, 40.41.

quienes, por primera vez, afirmaron la realidad de lo acaecido en el misterio de Jesús de Nazaret:

> «Porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez,...; y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo» (*1 Cor 15, 3-8*).

El análisis de este acto ilocucionario permite distinguir en él dos niveles de significación que coinciden prácticamente con dos actos de habla *asertivos* del tipo siguiente: uno, aseverar que se ha recibido algo de alguien; otro, afirmar la verdad de aquello que se ha recibido.

Nivel (1): «(Yo, Pablo) (afirmo que p = (me comprometo a sostener que es verdad que he recibido q)». Pablo asevera, se compromete en la fidelidad de la transmisión. El objeto de este aseverar es p = la transmisión de una serie de contenidos expresados en proposiciones cuyo conjunto puede denominarse q.

Nivel (2): («Yo, Pablo») «Afirmo que p» (p= «es verdad que he recibido q») y afirmo además «yo creo que q es verdadero». En el segundo nivel debe centrarse la atención en el segundo acto ilocucionario: afirmar, además, que es verdad aquel conjunto de proposiciones que Pablo ha recibido y transmitido. Se nota que este segundo acto ilocucionario está supuesto en el texto, leído en el marco de las cartas paulinas. Asimismo, se advierte otro presupuesto en este complejo texto: la pretensión de Pablo de fundar la verdad de q en p, es decir, la verdad de lo afirmado (q) parece sostenerse en el hecho (p) de la fiel transmisión de lo que Pablo ha recibido. Desde la perspectiva de Searle (regla preparatoria número 1) el hablante (Pablo) tiene razones para la verdad de p. Ello implica que Pablo tiene razones para creer que los testigos de los que ha recibido q están comprometidos con los hechos que ellos refieren de Jesús, el Cristo. En efecto, cuando Pablo realiza esta transmisión, no lo hace como quien refiere que «ha pasado una mala noche» o como si dijera: «Dicen en Jerusalén que esto ha sucedido» sino que lo hace, testificando la verdad de lo ocurrido y adhiriéndose con toda la autoimplicación de una aserción a la cual asiente de modo incondicional, sabiendo que quienes se lo han transmitido se han jugado la vida por llevar adelante el acto de tal transmisión. Pablo y los Hechos de los Apóstoles confirman que el acto de la predicación apostólica y la fe de la primitiva Iglesia se centra en una proposición básica y central: «Jesús, el Crucificado, ha sido resucitado por Dios» (*Rom 10, 9-10; 4, 24, Hechos 2, 23,*

*24, 36; 3, 14, 5*, etc). Este es el contenido proposicional común a otros actos ilocucionarios afines (*Keryssein, kerygma, euangelion, euangelizein, homologein).* Aquí se funda precisamente la dimensión cognitiva y confesional del anuncio cristiano, reflejada en el curso de la historia del cristianismo, en el acto de la profesión de fe dentro de la liturgia bautismal, testimoniada ya por S. Justino hacia la mitad del s. II[330] y por Tertuliano a inicios del s. III[331]. Esta adquiere el valor normativo de regla para la realización con éxito del acto de fe cristiano, como ya atestigua S. Ireneo[332]. A partir del s. III surgen las primeras redacciones de aquellas profesiones de fe, que pasarán a llamarse «Símbolos» y que, desde el punto de vista lingüístico, enfatizarán este contenido proposicional del «Creo que» o «Creemos», hasta el punto de erigirse en central, a partir del s. XII, el aspecto cognitivo y asertivo del acto de fe, referido de modo casi exclusivo a la función intelectiva, debido al protagonismo del enunciado doctrinal en cuanto tal. Sin embargo, nunca se perdió de vista el primado de Dios como fuente y fundamento último del contenido proposicional enunciado en los artículos de fe[333].

Así se explica por qué el Concilio de Trento y el Vaticano I contemplan el acto del anuncio cristiano, sobre todo, como un ilocucionario *asertivo* semejante a los tipificados por Searle: «enunciar que, afirmar que» (*vera esse*)», cuyo elemento primordial es el contenido proposicional, objeto del acto de fe[334]. El Concilio Vaticano II recoge también esta dimensión del acto de fe, reflejada en el Catecismo de la Iglesia Católica al comentar el texto citado de Santo Tomás de Aquino:

> «No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite "tocar" (...) Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más»[335].

Pasando del contenido proposicional a la consideración de la primera regla preparatoria que, según Searle, ha de cumplirse en todo acto

---

[330] Cfr. S. JUSTINO: *Apologia* I, 61.

[331] Cfr. TERTULIANO: *De Pudicitia,* 9.

[332] Cfr. S. IRENEO: *Adversus Haereses* I, 22.

[333] «Dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis... Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, sic in fide». Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO.; *Summa Theologiae.* II-II, q.1. a.2.

[334] DZ-SCH.: 1526, 3008.

[335] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 170.

de enunciar (que) o de afirmar algo como verdadero o falso[336], cabría decir que el hablante en el acto de profesar la fe cristiana no cuenta con ninguna evidencia, ya que el anuncio cristiano no se basa en una intuición inmediata sino en una serie de motivos de credibilidad que fundan la razonabilidad del acto de fe. El hablante que acoge el mensaje cristiano no cuenta con ninguna prueba evidente aunque sí posee motivos y razones suficientes para sostener como verdadero aquello que cree como tal. El Concilio Vaticano I define el valor de los signos externos en cuanto manifiestan la revelación como digna de credibilidad[337], rechazando con ello que el único signo de credibilidad sea el de la experiencia interna. Los signos externos son normalmente suficientes para que el libre asentimiento del acto de fe sea «rationi consentaneum», «nequaquam sit motus animi caecus»[338]. La teología y el Magisterio de la Iglesia han insistido siempre en la necesidad de razones para poder fundar la validez del acto de fe, ya que, si se careciese de cualquier razón y motivo para creer, no podría distinguirse la fe de cualquier vana credulidad. Por otra parte, los testimonios de la Escritura y de la tradición cristiana han reconocido siempre la importancia de la certeza y de la coherencia discursiva del anuncio cristiano, precisamente en el acto de comunicación del misterio cristiano:

> «Sepa, pues, *con certeza* toda la casa de Israel que Dios ha constituído Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (*Hech 2, 36*)

También la carta a los Hebreos, en su exhortación a mantener firme la confesión de la fe en Cristo *(Cfr. Hebr 4, 14; 3, 1)*, habla de la certeza plena de la fe *(Cfr. Hebr 10, 22-23)* y describe el acto del anuncio cristiano como «una convicción de aquellas realidades que no se ven» (*Hebr 11,1*)[339]. También se advierte esta certeza que caracteriza al acto de fe en los escritos patrísticos. Así, por ejemplo, S. Ignacio de Antioquía hablando del anuncio cristiano, usa las fórmulas: «fe plena y sólida», «fe inconmovible», «con plena certeza», «indudablemente»[340].

---

[336] «(1) El hablante tiene evidencia (razones, etc) para la verdad de p».
Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla.op.cit.*, 74.

[337] CONCILIO VATICANO I: DS 3009. 3013. 3014.3033.

[338] *Ibidem*, DS: 3010.

[339] Igualmente sucede en el evangelio según S.Juan cuando habla de un conocimiento fundado en una certeza absoluta: *Jn 3, 2, 4, 42, 11, 22.24; 19, 35; 21, 24; 1 Jn 3, 2.5; 5, 13.15.19.20*).

[340] S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Ad Smyrn.*, I, 1; *Ad Magnesios* XI, 1; I, 2; *Ad Philipenses* I, 2.

Más adelante, unánimemente los Padres establecerán la diferencia entre aquellos juicios fundados en una demostración racional y el acto de fe cristiano, caracterizado por una certeza libre, fundada en el testimonio divino[341]. En cuanto a la segunda regla preparatoria de Searle[342], cabe preguntar si puede aplicarse sin más a la recepción del anuncio cristiano. De algún modo sí puede aplicarse. Así, por ejemplo, cuando un cristiano anuncia el kerygma a un oyente (sea creyente o no) se supone que el oyente necesita que se le recuerde aquello que se le anuncia. Puede ser quizás porque el oyente no conoce el mensaje cristiano con una fuerza de convicción tal que ésta no pueda aumentarse con una nueva proclamación. Así sucede en el caso de la predicación de Pablo. Los tesalonicenses saben muy bien que Jesús el Crucificado ha sido resucitado por Dios, ya que han acogido el kerygma que se les ha transmitido. Pero este conocimiento se hace vida en el momento en que Pablo se lo anuncia de nuevo. Quizás han retrocedido de un «asentimiento real» a uno «nocional» y por eso Pablo se lo proclama, una vez más, para que aumente la convicción de la aserción cristiana fundamental. Otro ejemplo. Un hablante catequista anuncia una serie de verdades de fe o de hechos del Evangelio porque para él no es obvio que el discípulo-oyente sepa estas cosas o, al menos, no es obvio para el catequista que aquél no necesite recordarlas una vez más. Ahora bien, ¿qué sucedería si para el hablante fuese obvio que el oyente sabe, incluso mejor que él, los contenidos proposicionales del mensaje cristiano?, ¿acaso no se seguiría realizando con éxito el acto ilocucionario de la afirmación de la fe? Por supuesto que se seguiría realizando y es en este punto donde no rige la aplicación de esa regla señalada por Searle para los ilocucionarios de este tipo. Y no rige precisamente porque el acto del anuncio cristiano no es un *asertivo* informativo, es decir, que afirma algo acerca de cómo es el mundo en el ámbito descriptivo y fenoménico. El anuncio cristiano es *asertivo* en cuanto que posee un contenido evaluable según la dimensión de valoración que incluye verdadero y falso:

> «La prueba más simple de un representativo es ésta: puedes literalmente *(inter alia)* caracterizarlo como verdadero o falso»[343].

---

[341] Véase CLEMENTE ALEJANDRINO: PG. 8, 940-944.983; 9, 533; S. JUAN CRISÓSTOMO: PG 60, 461-462; 62, 507; S. HILARIO DE POITIERS: PL 10, 38; 87, 95; 170.229; S. AMBROSIO: 15, 1638. 1724; S.AGUSTÍN.: 35, 1507-1508. Sobre esta cuestión puede consultarse: AUBERT, R.: *Le problème de l'acte de foi.* Lovaina, 1950, 135-145, 191-219.

[342] «(2) No es obvio ni para el Hablante ni para el Oyente que el Oyente sabe (no necesita que se le recuerde que *p*». Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

[343] SEARLE, J.: *Una taxonomía de los actos ilocucionarios. op.cit.*, 460.

Pero no lo es en cuanto que no se cumple la condición esencial, al menos, según la formulación de Searle:

> «(Este acto ilocucionario) cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo»[344].

En efecto, el referente de las aserciones teológicas no es ningún estado de cosas, ningún hecho del mundo en el sentido empírico y verificacionista que supone, por ejemplo, el *Tractatus* de Wittgenstein. Así pues, el acto del anuncio cristiano no puede reducirse a un ilocucionario *asertivo*, normal y corriente. Por otra parte, Searle incluye en esta clase varios ilocucionarios que no son estrictamente enunciados (así, por ejemplo, «jactarse», «quejarse», entre otros). Para evitar esta reducción, que supondría una recaída en las viejas falacias verificacionistas y en el impasse de un análisis semántico representacionista, se ha preferido emplear el término *asertivo* en lugar del vocablo *representativo*. Ahora bien, ello no debe llevar a eliminar del ámbito de los lenguajes de la fe este tipo de expresiones lingüísticas (*aseverar, enunciar(que), afirmar*), ya que la pretensión de realizar afirmaciones es una dimensión constitutiva del acto del anuncio cristiano. Por consiguiente, podría quizás reformularse del siguiente modo la condición esencial de Searle para aplicarla al acto de habla analizado: (El acto ilocucionario del anuncio cristiano) cuenta como la asunción de que *p (el mensaje cristiano en el acto de la proclamación kerygmática y en la profesión de fe)* posee un sentido y un valor cognitivo propio y específico.

### 3.2.2. *La dimensión cognitiva del acto de fe*

El contenido proposicional de la fe cristiana designa el contenido del acto ilocucionario del creer como un conjunto bastante sistemático y orgánico, al menos, en el caso de la fe cristiana, articulada desde el s. III en Símbolos y profesiones orgánicas de fe. En efecto, para el cristiano la creencia en Dios no es simplemente la creencia de que Dios existe. Conlleva además la creencia de que Dios posee tales o cuales atributos, que es el creador del universo, que quiere tales o cuales cosas de nosotros, etc. Se trata de un conjunto de creencias que forman un sistema coherente discursivo, un discurso con una *logos*, es decir, con una consistencia teórica razonable. Se entiende *logos* en el sentido

---

[344] IDEM: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

de articulación cognitiva, de coherencia discursiva y no en el sentido de razón fundada en la evidencia o en la empiría. En efecto, el *logos* de la teología descansa últimamente en la fe y no cabe en este sentido ninguna fundamentación racional inductiva ni deductiva. La teología no es un saber científico *(episteme),* ya que los presupuestos teológicos constituyen un sistema de fe y no de evidencia. Ahora bien, en todo acto lingüístico religioso se pone de manifiesto una profesión de fe y al mismo tiempo una expresión de un saber sobre la realidad, el mundo, la historia y el hombre. Este saber, ciertamente, no es ni tiene por qué pretender ser un saber epistémico en el sentido indicado, pero no por ello ha de renunciar a dar cuenta razonada de aquello que afirma como verdadero. Se trata de evitar tanto el *racionalismo teológico* (equivalente a la pretensión de considerar la teología como un sistema de conocimientos desde un paradigma epistémico) como el *fideísmo* (la teología concebida como un conjunto de creencias a modo de *bliks* irracionales, reflejo de sentimientos y emociones que el creyente no puede justificar ni siquiera en último término). Para evitar ambos extremos es preferible usar el adjetivo «razonable» (entendido como capacidad y posibilidad de dar cuenta razonada de nuestras creencias) y dejar de lado en esta cuestión los adjetivos «racional» e «irracional». «Razonable» es aquello de lo que se puede «dar razón» y a lo que se puede «dar fe», ya que se trata de algo digno de ser tenido en cuenta y de ser creído. Así sucede en el ámbito teológico. Cuando se acepta el juego de la fe, se acepta la existencia de una realidad totalmente diversa de la realidad empírica y en ese momento, el lenguaje de la fe se hace comprensible y cobra sentido. Este aspecto se ilustra distinguiendo analíticamente entre «creer que» y «creer en», distinción clásica en la analítica anglosajona: «*belief that*» / «*belief in*». A propósito de esta distinción, Henry Haberley Price descubre dos dimensiones analizando el verbo *creer.* La primera aparece en la expresión *creer que (belief that).* La segunda se manifiesta en un cierto uso del *creer en (belief in).* Price distingue en esta expresión un sentido que él llama *factual*, reducible a la aceptación de un contenido proposicional (p); y un sentido *evaluativo* (equivalente a confiar en alguien)[345]. Para este autor, el aspecto evaluativo es el decisivo y por eso, a su entender, la fe no es de ningún modo una actitud proposicional sino una actitud de adhesión

[345] Esta es la opinión de Price quien identifica prácticamente este sentido evaluativo con la confianza interpersonal. Sin embargo, este autor no tiene en cuenta que el ilocucionario: «Confío en tí» es más complejo y comprende, fundamentalmente, un elemento *compromisivo*, reflejado en el «me encomiendo», «me entrego», además de un elemento *asertivo* y otro *directivo.*

amorosa a un Ser personal, que tiene lugar en el ámbito de una relación lingüística interpersonal. Esta distinción analítica resulta de gran utilidad para captar la naturaleza de la fe. Sin embargo, no es ni mucho menos una idea original de la filosofía analítica, ya que está presente en los escritos de S. Agustín y se encuentra de un modo u otro en los grandes teólogos de todos los tiempos. En efecto, ya S. Agustín establecía una distinción entre *credere Deum (Christum)*, *credere Deo (Christo)* y *credere in Deum (Christum)*[346]. No siempre se ha entendido rectamente esta distinción y un ejemplo de ello se observa en el mismo H.H. Price al reducir el aspecto factual al evaluativo-existencial, perdiendo de vista la dimensión proposicional y asertiva del *credere Deum*[347]. Aunque ambas dimensiones se refieren a lo que suele llamarse un «estado mental», el «creer en» algo o alguien significa «confianza», «fidelidad», mientras que «creer que algo es de una forma determinada», equivale a pensar o a expresar la opinión de que eso es realmente así como se dice. Cuando se analiza la función del «creo» en la profesión de fe, se observa una tendencia predominante a anteponer el «creer en» (del «Creo en Dios Padre», por ejemplo) al «creer que», considerando que la «fuerza ilocucionaria» del Credo constituye un acto de sumisión, de esperanza y de compromiso. Podría decirse en términos austinianos que el performativo «*belief in*» precede al constatativo «*belief that*». Analizando diversos lenguajes de la fe en su obra *Language, Persons and Belief*[348], D.M. High observa, a propósito del lenguaje del *Credo*, que hay una diferencia fundamental entre las expresiones «creo en» y «creo que». Aquella tiene como objeto a personas, posibilidades, cosas, y a veces, proposiciones («creo en lo que dices», «creo en tí», «creo en el amor») mientras el «creo que» tiene siempre como objeto la afirmación

---

[346] S. AGUSTÍN.: *Enarr. in Ps.*: 77, 8 (P.L. 36, 988); *Tr.in Ioann.*29, 6 (P.L. 35, 1631); *Tr. in Ioann.*56, 10 (P.L. 35, 1778); *Enarr. in Ps.* 130, 1 (P.L. 37, 1704); *Sermo 144 de Verbis Evang. Ioannis* 16, 2 (P.L. 37, 1704). Cfr. CAMELOT, Th.: «Credere deo, credere deum, credere in deum». *Les Sciences Philosophiques et Théologiques* 1 (941-42) 149-155. Esta distinción fue retomada sucesivamente en el curso de la historia la teología. Cabe señalar, entre otros: BEDA: *In Iac.* 2, 23 /P.L: 93, 22); YVES DE CHARTRES: *Sermo 23 de Symbo. Apost.* (P.L. 162, 604); ABELARDO: *In Ep.ad Rom* 1, II (P.L. 178, 840). El comentario más difundido es el que llevó a cabo P. LOMBARDO: *Sent III., Dist. 23.* Cfr. CAMELOT, Th.: *op.cit.*

[347] Cfr. PRICE, H.H.: Belief. Londres 1969, 72-91, 426-454. La crítica a las distinciones de Price pueden verse en: SLEEPER, R.W.: «On Believing» en *Religious Studies* 2 (1966-67) 75-93; cfr.: H.H. PRICE: «On Believing. A Reply to Professor R. W. Sleeper» en *Religious Studies* 2 (1966-67) 243-245 y en LITZENBURG, T.V.: «Faith in and in Faith». Reply to Professor H.H. Price,.en *Religious Studies* 2 (1966-67) 247-254.

[348] Cfr. HIGH, D.M.: *Language, Persons and Beliefs. Studies in Wittgestein's «Philosophical Investigations» and Religious Uses of Language.* Oxford University Press. 1967.

de un hecho («creo que mañana hará buen tiempo», «creo que no tienes razón»). High recuerda además que el «creer en» supone un «acto de autoimplicación», mientras que el «creer que» es un «acto de afirmación tentativa» y por eso, «creo en Dios» no se reduce a creer que Dios es nuestro Padre o es el Creador del mundo, sino que comporta también asumir la existencia divina en su totalidad y comprometerse con ella del mismo modo que «creer en» alguien es adherirse a esa persona y confiar en ella[349]. Parece acertada la distinción de High aunque no completa, ya que le falta un elemento importante:

> «"Creer en alguien" supone estar cierto de que ese alguien existe... En el caso del lenguaje religioso, la existencia del objeto de la fe —Dios— se da también por supuesta, es cierto, pero precisamente porque no es evidente ni demostrable se hace necesario repetir de continuo que se cree en ella... al expresar mi confianza en Dios he de afirmar al mismo tiempo que esa confianza tiene como objeto un Ser real, que ese Ser existe... De ahí la capital importancia que tiene la profesión, la manifestación, la proclamación externa de la fe para los creyentes. Porque es la única forma de poner de manifiesto el supuesto de la fe: la existencia de Dios»[350].

J.Ladrière comenta al respecto:

> «Se podrá afirmar que en una proposición como "creo en Dios" no hay más que la expresión de una *actitud* de sumisión y confianza. Pero una proposición de tal género no tiene sentido si el que la enuncia no cree efectivamente que *existe* un Dios en quien puede confiar y ratificar su voluntad»[351].

Así pues, el acto lingüístico de la afirmación de la fe posee una consistencia cognitiva en cuanto que las aserciones del creyente ofrecen una visión del hombre y del mundo fundadas en la realidad, peculiar y específica de un Dios Trascendente y personal que se manifiesta a la persona y desde ella. En este sentido el acto comunicativo, sea de la afirmación sea de la negación de Dios, tiene lugar en un ámbito cognitivo en el que se admite como condición de posibilidad un acuerdo básico acerca de aquello que se entiende por Dios. De lo contrario, toda comunicación y discusión serían imposibles. Tal acuerdo, aun cuando

---

[349] Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976. Península, 197.

[350] *Ibidem*, 197-198.

[351] LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens*. Paris 1970, *op.cit.*, 238.

muchas veces sea mínimo, sin embargo, supone siempre un reconocimiento del sentido de las expresiones usadas por los interlocutores en el curso de la discusión.

### 3.3. **La performatividad del lenguaje profético**

Hasta el momento hemos considerado el lenguaje del Nuevo Testamento. Pero también podríamos analizar el lenguaje del Antiguo Testamento. Desde su carácter performativo. En él, sobre todo, en el profético se advierte una profunda vinculación entre palabra y acción. Hay que tener en cuenta que en Israel existe la creencia en el poder de la palabra pronunciada, como si se tratase de una emisión realizativa. Esta palabra se presenta como una especie de energía incontenible, ligada al poder numinoso. En el lenguaje profético se anuncia la audaz pretensión del profeta de transmitir no una orden o un aviso de otro ser humano, sino del Trascendente, del Absoluto. He aquí por qué cada vez que se ponen en boca de Yahveh actos ilocucionarios, hay que establecer una esencial discontinuidad en relación con la aplicación de las reglas de Searle. No vamos a entrar en análisis concretos de las profecías del Antiguo Testamento. Es una tarea que dejamos para la creatividad del lector y para la investigación de quienes transitan a diario por las rutas del mundo bíblico. Quedémonos, eso sí, con tres claves de lectura para captar un poco mejor el significado del lenguaje usado por los profetas. La primera está relacionada con la teoría performativa de Austin («decir es hacer»). Desde ella se comprende el poder realizativo de la palabra profética. La segunda se refiere a la lógica de la autoimplicación de Evans, es decir, a la dimensión compromisiva del profeta en relación con el Dios que aquél proclama. La tercera consiste en el análisis de Searle. Desde él los múltiples actos lingüísticos de los textos proféticos quedan organizados unitariamente en un complejo acto ilocucionario básicamente *directivo* y, a la vez, *asertivo*, *compromisivo* y *expresivo*.

# 4

# La performatividad de los varios actos de la celebración litúrgica cristiana de la fe

En el lenguaje litúrgico se aprecia claramente el carácter performativo de los lenguajes de la fe. Resulta más que obvio que el lenguaje usado en la liturgia cristiana no puede ser analizado como una serie de términos que proporcionan una serie de informaciones. Su objetivo no consiste en relatar un conjunto de acontecimientos, en describir objetos, en formular hipótesis teóricas, en transmitir impresiones basadas en experiencias observables. Se caracteriza, en cambio, por expresar actitudes y sentimientos en relación con el reconocimiento del Misterio y la esperanza de alcanzar la salvación en El (dimensión *expresiva*) y además, por el hecho de realizar acciones, es decir, por el hecho de que diciendo, realiza eficazmente aquello que se anuncia en el misterio (dimensión *declarativa*). Se trata, pues, de un lenguaje que en sí mismo es acción. Por tanto, no se trata de un lenguaje primeramente informativo o constatativo sino principalmente realizativo. Asimismo, se trata de un lenguaje *compromisivo* a través del cual Dios en la acción litúrgica se compromete a representializar la salvación del hombre, a reactualizarla eficazmente, «*ex opere operato*» en el caso del lenguaje sacramental. También es *compromisivo* por parte del hombre, ya que éste, en la palabra litúrgica, se autoimplica responsorialmente en la acogida, acción de gracias y proclamación de la acción salvífica hecha presente en el misterio. Con lo dicho no se pretende infravalorar la importancia de los actos lingüísticos *asertivos*, articulados en formulaciones dogmáticas, fundadas muchas veces en la proclamación litúrgica («*lex orandi, lex credendi*»). Se quiere una vez más poner de relieve la fuerza performativa de este tipo de lenguaje como característica central del mismo. Ahora bien, la realización con éxito de un acto ilocucionario pasa por

el cumplimiento de una serie de condiciones que señala Searle para todo acto de habla. Por ello, hay que considerar en los diversos actos de la celebración litúrgica cristiana de la fe, cómo y en qué medida se dan una serie de condiciones para la realización significativa del diálogo litúrgico. Este estudio se limita al ámbito del lenguaje litúrgico cristiano por ser el que mejor conocemos y además porque el problema de la significatividad del lenguaje cristiano se plantea hoy en día con un acento más agudo que en otras religiones.

### 4.1. **La compleja variedad de los actos ilocucionarios litúrgicos**

No es fácil caracterizar al lenguaje litúrgico, menos aún a la acción litúrgica. Esta dificultad se debe a la complejidad del mismo lenguaje litúrgico. En efecto, en él se encuentran desde actos lingüísticos articulados en torno a una sencilla y elemental invocación del «Tú» divino («Oh Tú, Dios mío») hasta frases que adoptan la forma de exhortación, de confesión («yo confieso...»), de súplica, de alabanza, de afirmación de una creencia, de deseo o incluso de mandato.

La celebración eucarística, por tomar una acción litúrgica como ejemplo, está llena de ilocucionarios. El saludo inicial del presidente de la asamblea litúrgica («El Señor esté con vosotros») no es un simple deseo ni un saludo semejante a «Buenos días» o que «pases un feliz día» sino que es un anuncio dotado de una fuerza ilocucionaria. Con este saludo la asamblea reaviva la fe en la presencia del Señor resucitado y se compromete a vivir la celebración sabiendo que es Cristo quien convoca y reúne a su pueblo. El acto penitencial, formulado de varios modos, es un ilocucionario, básicamente *directivo* («Señor, ten piedad»: «Te pido que te compadezcas de mí») pero supone dos *asertivos* («Reconozco —afirmo— que he pecado» y «yo sé que Dios está dispuesto a darme el perdón aun antes de que se lo pida»). También comporta una fuerza ilocucionaria *compromisiva*, ya que en el acto de manifestar el arrepentimiento el creyente se compromete a hacer todo lo posible para no pecar en el futuro y al mismo tiempo suplica a Dios que se comprometa a actuar en su favor (manifestando una actitud de benevolencia y misericordia). Asimismo, constituye un ilocucionario *expresivo* en cuanto manifiesta el estado psicológico del cristiano sinceramente arrepentido. La aclamación del «Gloria a Dios en el cielo» constituye un ilocucionario, básicamente *expresivo* («alabar», «dar gracias», «bendecir») pero también *asertivo* al proclamar la realidad de la salvación realizada por Cristo («por tu inmensa gloria»; «Tú sólo eres Santo», «sólo Tú, Señor»), y *compromisivo* por parte del creyente que,

aclamando a Dios con este himno, se compromete a anunciar la salvación y la paz. Lo mismo podría decirse del «Santo, Santo, Santo es el Señor». La fuerza ilocucionaria de la liturgia de la Palabra se comentará más adelante. Está estrechamente relacionada con aquella que caracteriza al anuncio kerygmático. El anuncio de la Palabra de Dios en la celebración litúrgica es, pues, básicamente *asertivo* pero también puede considerarse *directivo*, *compromisivo* y, en ciertos momentos, *declarativo*, como se verá en este capítulo. La profesión de fe («Creo en un solo Dios») expresa la acogida del anuncio kerygmático y presenta características semejantes a las de dicho anuncio. La oración de los fieles presenta una estructura ilocucionaria *directiva*. Se estudiará con detalle en este capítulo. En la liturgia eucarística se encuentran también los diversos tipos de actos ilocucionarios. Los *asertivos* ocupan un puesto relevante, sobre todo, en el prefacio. Pero al igual que sucede en la anámnesis eucarística son *asertivos* con una singular fuerza ilocucionaria que hace misteriosamente presente aquello que se proclama. En las intercesiones («Memento») destacan los *directivos* («Dirige tu mirada») en forma de súplicas («Te pedimos que», «concédele», «acuérdate de», «admítelos», «ten misericordia») y los *expresivos*: acciones de gracias («al celebrar el memorial... te damos gracias») y alabanzas («Te alabamos, Padre santo»; «a Tí, Dios Padre omnipotente,... todo honor y toda gloria...»). Todos ellos están dotados de una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que invocando la fuerza de la resurrección de Jesucristo a favor de ciertas personas se afirma la realidad de una acción de Dios viva y operante (*asertivo*) en la que se realiza eficazmente aquello que se anuncia en el misterio (*declarativo*). Tal es el caso del *declarativo* («Esto es mi Cuerpo»). En el rito de comunión se repite la presencia de los tipos de ilocucionarios citados. La oración del «Padre nuestro» articulada en torno a una serie de *directivos* («venga a nosotros tu Reino», «hágase tu voluntad», «dános hoy nuestro pan de cada día», «perdona nuestras ofensas», «no nos dejes caer en la tentación») supone una serie de *asertivos*, fundados en los textos del Nuevo Testamento («El Reino de Dios ha llegado (está viniendo)» (*Mt 4, 17; Mc 1, 14*), «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (*1 Tim 2, 3-4*), «ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso» (*Mt 6, 32*), «El Señor es compasivo y misericordioso» (*Santiago 5,11*). Asimismo su proclamación litúrgica conlleva una fuerza *compromisiva*, explícita en el caso del perdón de las ofensas («como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden») e implícita en la petición de la venida del Reino y del pan cotidiano. No falta tampoco el ilocucionario *expresivo*, reflejado en la actitud de confianza, humildad, sinceridad y gratitud que deben animar siempre la

oración cristiana. El rito de la paz se articula como una oración de petición («concédele (a tu Iglesia) la paz y la unidad»; «Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros», «danos la paz») que va unida a dos *asertivos*, pronunciados antes de la comunión. Por un lado, la afirmación de la condición humana, limitada y pecadora («Señor, no soy digno de que entres en mi casa») que conlleva una fuerza ilocucionaria *directiva* implícita («Y por eso mismo, Señor, te pido que entres en mi casa»). Sucede algo similar cuando alguien desea recibir un favor pero, consciente de que no lo merece, se hace de rogar. Así, cuando el cristiano afirma «Señor, no soy digno» está suplicando y disponiéndose para recibir el don de Dios. En esto consiste la fuerza ilocucionaria (*directiva*) de tal afirmación (*asertivo*). Por otro lado, está la profesión de fe que precede a la comunión («pero una palabra tuya bastará para sanarme»). Es un *asertivo* porque se afirma que la potencia transformadora de la palabra de Cristo en la acción litúrgica es verdadera («yo creo que una palabra tuya bastará para transformar la indignidad de que soy consciente»). También esta afirmación (*asertivo*) posee fuerza ilocucionaria *directiva* semejante al *asertivo* anterior («Señor, sáname»). Al proclamar tal aserción en la celebración, el cristiano se dirige al Señor Jesús para disponerse a recibir de El la salvación («bastará para sanarme») (*directivo*). Un análisis en detalle llevaría a ampliar esta lista de ilocucionarios y a analizar aquellos que tienen lugar en otras acciones litúrgicas. Aquí interesa, sin embargo, ver cómo se relacionan entre sí los diferentes tipos de actos ilocucionarios. Con ello se muestra, además, la estructura común de las diversas expresiones del lenguaje litúrgico. Esta se funda en la performatividad propia de dicho lenguaje. J. Ladrière ha estudiado con detalle la especificidad de este lenguaje de la fe distinguiendo en él una triple performatividad (inducción existencial, institución, presencialización)[352].

## 4.2. El dinamismo de la fe en la expresión litúrgica

La expresión de la fe en la liturgia no es algo accesorio, añadido extrínsecamente a ella. Es de importancia esencial para la fe el hecho de que ésta se actualice. Del mismo modo que un pensamiento o una disposición amorosa no existen verdaderamente más que en el acto de

---

352 Cfr. LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens* II. *Les langages de la foi.* Paris 1984, Editions du Cerf. IDEM: «La performatividad del lenguaje litúrgico». *Concilium* 53 (1970) 215-229.

su expresión, así la fe no adquiere verdadera existencia sino cuando es expresada. En la expresión litúrgica, la fe alcanza su configuración plena y se convierte en auténtica entrega. Pero entonces, ¿no se convierte ésta en un acontecimiento meramente humano? y, de ser así, ¿cómo puede seguir siendo una acción del propio Dios? Para el cristianismo tal problema no existe, ya que en la lógica de la encarnación entra el hecho de que las acciones y representaciones humanas son el camino a través del cual el Dios de la salvación se revela y comunica. La expresión de la fe en la liturgia guía al hombre hacia el verdadero acontecimiento salvífico en Cristo. El Dios de la salvación ha querido hacerse presente y actúar en y por el hombre que se expresa para Dios. Así, en la liturgia el ser humano se dirige a Dios con todo su ser (apertura humana hacia la transcendencia) y el mismo Dios desciende sobre la persona como don y gracia salvífica (manifestación de la condescendencia divina). Por este motivo podría afirmarse que el acto ilocucionario de la liturgia es la comunicación más eficaz del creyente con Dios y de Dios con él. Está fuera de discusión que en esta comunicación es Dios quien toma la iniciativa pero lo hace para suscitar en el hombre una respuesta activa y compromisiva. Así, por ejemplo, en el bautismo hay dos momentos: uno, el acto lingüístico de la profesión de fe y otro, la acción de la inmersión. La profesión de fe es expresión personal y comunitaria. Mediante ella, Dios actúa eficazmente en el hombre concediéndole la capacidad y la potencia operativa para actuar de un modo cristiano en el mundo. En consecuencia, la comunicación de Dios al hombre a través de la palabra litúrgica se funda no en la naturaleza del lenguaje, aunque éste exprese y haga presente la acción de Dios, sino en la naturaleza de la fe, que es escucha de la palabra y puesta en práctica eficaz de ésta en la realidad concreta de una vida. Si la fe consiste en acoger la palabra y si el lenguaje litúrgico recibe su performatividad característica de la fe, hay que afirmar que este lenguaje es una prolongación de la encarnación de la Palabra. De este Verbo le viene la eficacia a la palabra litúrgica. Los actos de habla del creyente en el ámbito de la liturgia se convierten en soporte actual de la manifestación del Verbo en la medida en que en la fe y por la fe éste participa del misterio de la encarnación. Así lo afirma el Vaticano II cuando recuerda cómo Cristo se hace presente en la proclamación litúrgica de la palabra[353]. En este mismo documento conciliar llama la atención la frecuencia con que aparecen verbos tan claramente realizativos

[353] S. C., 7.

(*exercetur* y *efficitur*)[354]. Así pues, el fundamento de la eficacia de la *palabra* litúrgica radica en su ser *acción* litúrgica cuya eficacia, a su vez, se funda en la presencia de Cristo que sigue hablando en la Iglesia. Para explicar este carácter realizativo de la palabra litúrgica es útil tener presente, una vez más, la teoría performativa del lenguaje. Esta teoría permite dar razón de aquello que constituye la fe de la Iglesia desde la tradición patrística y litúrgica, a saber, que la acción litúrgica es obra de Cristo, el cual no hace sino prolongar su acción redentora a través de los signos sensibles eficaces de que se compone la acción litúrgica, uno de los cuales, es precisamente la palabra. Esta, a diferencia de cuanto sucede en los lenguajes representacionistas no da cuenta descriptiva ni informativa de la realidad sino que reactualiza, trae a la realidad la eficacia de la obra salvífica de Cristo. Esto mismo enseñaba Santo Tomás de Aquino en su doctrina sacramental, al sostener que las acciones históricas de Cristo continúan *ejerciendo* el influjo de la causalidad eficiente sobre todas las gracias por cuyo medio se aplica la salvación a los hombres. La razón es la siguiente. Las acciones de Cristo no fueron únicamente acciones humanas sino acciones teándricas. Por el elemento humano, como por un instrumento, según Tomás de Aquino, obraba la virtud divina, «la cual abarca presencialmente todos los lugares y todos los tiempos»[355]. De este modo, aquellas acciones, limitadas en su elemento humano, en el espacio y en el tiempo, alcanzaron en su efecto total todos los lugares y todos los tiempos. Para explicar este carácter realizativo de la palabra sacramental a través de la cual tiene lugar la acción litúrgica, Santo Tomás de Aquino recurre a las categorías de la metafísica aristotélica, sobre todo, a las que tienen que ver con la causalidad eficiente, introduciendo la causalidad instrumental aplicada a la humanidad de Cristo y a los signos sacramentales. En su época, Santo Tomás se sirvió de aquellas categorías filosóficas que resultaban útiles a la hora de dar razón de la eficacia sacramental. Y en el panorama cultural contemporáneo, ¿no podrían quizás asumirse, salvando siempre la inefabilidad del misterio y las limitaciones de toda categoría humana, las líneas maestras de la pragmática lingüística con vistas a dar razón de la honda significatividad y la profunda verdad de la eficaz palabra sacramental? A propósito de este obrar divino por medio del elemento humano, conviene notar que en la acción litúrgica,

---

[354] *Ibidem*, n. 2. «Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris *exercitatio*, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis propio *efficitur* sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus *exercetur*». *Ibidem*, n. 7.

[355] SANTO TOMAS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. III, q. 56, a.1.ad.3.

es el ser humano (unas veces, *in nomine Christi;* otras, *in persona Christi*) quien pronuncia los actos de habla que causan la realización de la obra salvífica de Cristo. Sin embargo, la autoimplicación divina resulta ser tal que se supone que Dios mismo se compromete a manifestar eficazmente la potencia de su obrar cada vez que se emiten determinados actos lingüísticos, en las condiciones requeridas y conforme a las reglas establecidas por la Iglesia a partir de aquello que ha recibido por medio de la revelación de su Señor. En ningún momento debe perderse de vista la diferencia entre la eficacia realizativa de la expresión «Bautizo este barco el Queen Elizabeth»[356] y «N. Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». En ambos casos, pronunciar este tipo de frases (por supuesto, en las circunstancias requeridas para la validez o para el éxito de las mismas) no consiste ni en describir ni en afirmar (o negar) lo que se está haciendo sino en realizar algo en el mismo momento de pronunciarlas. Por tanto, en ambos casos se trata de un performativo. Ahora bien, a diferencia del ejemplo de Austin y de los ilocucionarios que Searle llama *declarativos*[357], en el caso del bautismo cristiano se trata de una eficacia sacramental que, según la doctrina católica, es del tipo *ex opere operato.* Con ello surge la debatida cuestión acerca del significado de la palabra proclamada en la celebración sacramental.

## 4.3. **El problema de la significatividad de la palabra sacramental**

La afirmación de la eficacia de los sacramentos —que el Concilio de Trento caracterizó con la expresión *ex opere operato*— parece haberse silenciado en la teología contemporánea[358]. Ello se debe, en parte, al exagerado protagonismo que se le otorgaba en la teología sacramental de hace unos años. Después del Concilio Vaticano II, la teología basada en la estructura sacramental de la revelación así como la antropología que enfatiza la capacidad simbólica del hombre, ha tratado de recuperar la situación correcta de los sacramentos dentro de la vida

---

356 Cfr. AUSTIN, J.L.: «Emisiones realizativas», en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 417.

357 Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», en VALDÉS VILLANUEVA, L.: «La búsqueda del significado». *op.cit.*, 463-466.

358 El lenguaje sacramental es altamente performativo, ya que en él se pone de manifiesto la acción eficaz de la palabra litúrgica y, por tanto, resulta oportuna una alusión a este tema.

cristiana, superando así la deformación histórica que los reducía a cosas que causan la gracia y que propiciaban el malentendido que hacía independientes la expresividad del sacramento, su eficacia, y la fe del individuo. A esta recuperación de la justa significatividad de los sacramentos en el conjunto de la vida cristiana han contribuído de forma decisiva las aportaciones de O. Casel, Schillebeeckx, Rahner, y Semmelrooth, entre otros[359]. Pero la problemática sobre el sentido de la eficacia sacramental persiste, sobre todo, a nivel pastoral[360]. En efecto, muchos pastores se preguntan en la práctica sobre la función y la necesariedad de la fe respecto a esta eficacia, vinculada intrínsecamente al acto de pronunciar una serie de fórmulas y de realizar una serie de actos rituales sin ánimo de negar, con ello, la importancia de lo que la palabra sacramental puede aportar por su misma realización y por encima de la fe del que lo percibe. Una respuesta adecuada a tan delicada cuestión exige superar una dicotomía entre la gracia *ex opere operato* de los sacramentos y el camino del hombre hacia ellos en el conjunto de su vida cristiana. Podría decirse que los sacramentos no realizan otra cosa a parte de la fe y la devoción de quien los recibe, sino que lo que hacen es aumentar lo que esa fe y esa devoción obtendrían. Es verdad que las formulaciones de los cánones de la sesión séptima del Concilio Tridentino hacen pensar en dos dinamismos separados para acceder a la gracia pero en realidad no es esto lo que pretende asentar dicho Concilio. La intención de Trento es caracterizar esta eficacia *ex opere operato* como un don de gracia que está indicando dónde se halla el verdadero fundamento de la gracia en el sacramento: no se encuentra en primer lugar en las disposiciones y la fe del hombre, sino en la libre iniciativa de Dios, que actuará incluso cuando esas disposiciones personales no sean posibles. Pero, ciertamente, cuando éstas son posibles, la oferta de la gracia divina espera del hombre una fe viva que desee recibir el dinamismo de la acción divina. Y ello es así, una vez más, en virtud de la autoimplicación divina que ha querido comprometerse con el hombre

---

[359] CASEL, O.: *El misterio del culto cristiano.* San Sebastián 1953, Dinor; SCHILLEBEECKX, E.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios.* San Sebastián 1968, Dinor; SEMMELROOTH, O.: *La Iglesia como sacramento original.* San Sebastián 1962, Dinor; RAHNER, K.: *La Iglesia y los sacramentos.Quaestiones disputatae.*Barcelona 1964, Herder; RATZINGER, J.: *Ser cristiano. El fundamento sacramental de la existencia cristiana.* Salamanca 1967, Sígueme.

[360] A propósito del sentido de la eficacia sacramental en el caso del bautismo de los niños pueden consultarse los estudios de FLORISTÁN, C.: «Controversia sobre el bautismo de niños». *Phase* 55 (1970) 39-70; SEBASTIÁN, F.: *Bautizar en la fe de la Iglesia,* en ELESPE, S (ed.): *Bautizar en la fe de la Iglesia.* Madrid 1968, 107-145; MALDONADO, L.: «Comprensión teológico-pastoral del sacramento», en *Teología y mundo contemporáneo.* Homenaje a Karl Rahner. Madrid 1975, 419-445.

hasta el punto de decidirse a intervenir con su fuerza operativa siempre y cuando se den una serie de condiciones mínimas regulativas de los actos de habla sacramentales. R. Schulte recuerda al respecto:

> «La eficacia de las acciones sacramentales se deduce de la consumada y victoriosa acción salvífica de Cristo, la cual, en su poderío irrevocable, ciertamente puede ser recibida o rechazada, pero no necesita ningún "complemento humano"»[361].

L. Boff parece apuntar en esta misma dirección:

> «La expresión ex opere operato quiere decir: la presencia infalibe de la gracia en el mundo no depende de las disposiciones subjetivas sea del que administra, sea del que recibe el sacramento. Ella está presente en el rito sagrado y patentiza el hecho de fe de que en Jesucristo, Dios pronunció un sí definitivo a los hombres. Ese sí de Dios no es puesto en contingencia por la indignidad humana: es definitivamente victorioso»[362]

Otro punto de discusión constantemente debatido en el ámbito de la teología sacramental es el de la eficacia. ¿De qué eficacia se trata? No se trata, ciertamente, de que la gracia sacramental sea una energía que se acumula en el fondo del ser y de la que nunca es posible hacer experiencia. Tampoco se trata de que esa experiencia deba consistir en unos resultados psicológicos o morales cada vez que se celebra un sacramento. Entonces, ¿cómo caracterizar tal eficacia? La pragmática lingüística desde la óptica del análisis de los actos ilocucionarios de J. Searle podría, tal vez, ofrecer un poco de luz en esta debatida y nada fácil cuestión, haciendo ver que los actos lingüísticos con los que se relaciona la eficacia *ex opere operato* son del tipo *«declaraciones»* (*«declarativos»*), ya que en ellos «decir es hacer», sin olvidar con ello que la problemática es mucho más compleja y que esta eficacia comporta un tipo de acción transformadora, absolutamente original y radicalmente diferente respecto de cualquier otra acción humana[363]. La teología escolástica

---

[361] SCHULTE, R.: «Sacramentos», en *Sacramentum Mundi* 1978, VI, 164-180.

[362] BOFF, L.: *Los sacramentos de la vida.* Santander 1979. Sal Terrae, 108.

[363] J. Searle llama *declarations* (declarativos) a aquellos actos lingüísticos en los que propia y específicamente «decir es hacer»: «La característica definitoria de esta clase es que la realización con éxito de uno de sus miembros da lugar a la correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad (...) Si realizo con éxito el acto de nombrarte presidente, entonces eres presidente (...), si realizo con éxito el acto de declarar el estado de guerra, entonces la guerra ha comenzado, si realizo con éxito el acto de casarte, entonces estás casado». Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.,* 463-464.

entendía esta eficacia como una transformación ontológica causada en el hombre en virtud de la representacialización de la eficacia de la pasión de Cristo, quien siendo Dios y hombre, hacía participar al hombre de su vida divina en los sacramentos, prolongación de su encarnación y de su pasión, muerte y resurrección. Pero el problema que quedaba en pie era el de la causalidad sacramental, tema que fue objeto de dura polémica entre las escuelas[364]. La problemática se agudizó después de Occam y se buscó una solución recurriendo al ocasionalismo: con ocasión de la palabra sacramental pronunciada por quien administra el sacramento, Cristo actúa aplicando al creyente los méritos de su pasión. Ahora bien esta solución resulta peligrosa para la integridad de la fe y se explica la reacción de Trento, sobre todo, por lo que respecta al sacramento de la Eucaristía. La teoría performativa del lenguaje, al poner de manifiesto la íntima unión entre palabra y acción así como la íntima unión entre signo y acción, permite replantear la cuestión al considerar la fuerza performativa no como algo añadido extrínsecamente o *per accidens* al signo de la palabra sacramental, sino como algo presente intencionalmente en la misma palabra sacramental y plenamente reactualizado con todo su vigor en virtud de la potencia operativa de Cristo en cada sacramento. Así, precisamente por ser performativa la palabra del signo sacramental, ésta realiza realmente aquello que significa y significa aquello que realiza. Por otra parte, no tratándose de un lenguaje informativo o representacionista, carece de sentido la pregunta sobre una descripción de la eficacia o de la causalidad sacramental. Nada de extraño que S. Pablo y después de él, los Padres de la Iglesia y los místicos hayan recurrido a un lenguaje figurativo, metafórico, paradójico, analógico y simbólico para poder expresar aquella fuerza cuyo dinamismo transformó la vida de todos ellos y que constituye, por cierto, el mejor exponente de la potencia operativa de la gracia divina en la vida del hombre (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15). Esta eficacia sacramental se culmina en la acción eucarística. En ella la palabra sacramental alcanza una realización verdadera, real y sustancial y, por tanto, en la Eucaristía se llega a la máxima eficacia en la santificación de los hombres[365].

---

[364] Este tema ha sido estudiado con una amplia documentación por ITURRIOZ, D.: *La definición del concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos*. Madrid 1951. En este estudio, el autor muestra que el concilio de Trento no quiso entrar en el debate escolástico y dejó en él la cuestión abierta. Tampoco aquí se pretende entrar en tal debate. Sólo se ha querido traerlo a colación para recordar la complejidad de este tema y las dificultades que plantea defender una transformación ontológica desde la causalidad eficiente-instrumental.

[365] S C, 7.

Se comprende, por ello, que sea precisamente en el análisis del acto ilocucionario de la palabra eucarística donde los estudiosos de la teoría performativa del lenguaje han encontrado terreno abonado para aplicar fecundamente las aportaciones de la pragmática lingüística.

## 4.4. **Análisis de algunos actos lingüísticos de la celebración litúrgica**

Tras haber expuesto la performatividad del lenguaje litúrgico, en general, se considera seguidamente, la aplicación de la teoría ilocucionaria de Searle a algunos actos lingüísticos litúrgicos que, aún siendo fundamentalmente *expresivos*[366], presentan también un carácter *directivo, asertivo* y *compromisivo*. Teniendo en cuenta la amplia serie de ilocucionarios que se ponen en juego en cada acción litúrgica y, por otra parte, los límites de esta investigación, se limitará el análisis pragmático-lingüístico a tres tipos de verbos paradigmáticos de toda proclamación litúrgica: «pedir» («suplicar», «rogar», «implorar»), «dar las gracias» y «alabar».

### 4.4.1. *La oración de petición*

A pesar de la radical diferencia que se advierte entre cualquier petición humana (de un favor a una persona, por ejemplo) y la petición cristiana «en el nombre de Jesús», ésta última sigue siendo una petición y, en cuanto tal, presenta una estructura básicamente semejante a la de cualquier petición entre dos interlocutores humanos. Así lo reconoce Torres Queiruga:

> «Tanto la relación real entre los interlocutores como la estructura objetiva del lenguaje implican un marco de referencia que no se puede articular según el arbitrio subjetivo: a un superior no se le da una orden ni se expresa el cariño con un insulto. La oración, como lenguaje humano que es, no puede escaparse a estas leyes. También ella ha de dar

---

366 J. Searle considera *expresivos* a la cuarta categoría de ilocucionarios, caracterizados por: «expresar el estado psicológico especificado en la condición de sinceridad sobre el estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son "dar las gracias", "congratularse", "pedir disculpas", "dar el pésame", "deplorar" y "dar la bienvenida"».Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 462. Obsérvese la coincidencia de estos verbos con aquellos que aparecen con frecuencia en las acciones litúrgicas: «dar las gracias», «pedir perdón», «aclamar la venida del Mesías», «alabar», «proclamar las maravillas realizadas por Dios en la historia de la salvación».

cuenta de la concreta relación interpersonal en que se realiza y ha de ser coherente en sus proposiciones. Ha de serlo de modo crítico y a la altura de su tiempo, de suerte que pueda convertirse en una oferta con sentido para los contemporáneos»[367].

Si entre ambos tipos de peticiones se diera una discontinuidad absoluta sin ningún tipo de semejanza estructural, entonces no podría hablarse de oración de petición, lo cual supondría negar la validez del lenguaje evangélico cuando recurre a formas de petición que se usan continuamente en el lenguaje normal y ordinario (pedir un favor a un amigo, pedir disculpas, un hijo que pide a su padre algo que necesita, etc). Por consiguiente, aun reconociendo la radical discontinuidad entre las condiciones y tipos de regla que Searle estipula para todo acto ilocucionario humano del género «pedir» y las condiciones que caracterizan a la oración de petición cristiana, sin embargo puede ser útil la aplicación del estudio de Searle también en este caso. Ello permite, además, arbitrar algunos criterios para distinguir la oración de petición cristiana de ciertas formas de superstición y de invocación mágica de las que no han estado exentas ciertas prácticas de la oración cristiana. La oración de petición o de súplica (al fin y al cabo, suplicar no es más que un modo insistente de pedir o de rogar) constituye, aún dentro de la sencillez con que espontáneamente surge en los labios del creyente, un complejo acto ilocucionario. En cuanto acto de pedir es, fundamentalmente, un *directivo.* Pero, al mismo tiempo, presenta un aspecto *expresivo* (gratitud, confianza, angustia, deseo de liberación, de auxilio, etc) y un aspecto *asertivo* ya que, en el acto mismo de dirigir una petición a alguien se afirma la existencia de ese alguien y la disposición por parte del oyente a acoger y realizar el contenido de la petición. Esta complejidad es aún mayor si se tiene en cuenta que no toda petición es oración, al menos, en el sentido de la oración cristiana. Desde la fenomenología de la religión se constata unánimemente que la constante presencia de la oración en el mundo de las religiones se deriva de su condición de acto en el que se expresa la actitud religiosa. Ahora bien, la expresión lingüística de esta actitud religiosa reviste formas diferentes aún dentro del marco común del acto ilocucionario de la petición. J. Martín Velasco distingue básicamente dos *intenciones comunicativas* que

---

367 TORRES QUEIRUGA, A.: «Más allá de la oración de petición». *Iglesia viva* (1991) 152, 174. El teólogo gallego desarrolla este mismo tema en el capítulo sexto de su obra: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora.* Santander 1997, Sal Terrae, 247-294. Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora.* Santander 1997, Sal Terrae, 267.

están en la base de dos diferentes tipos de reacciones ante la aparición de una realidad sobrenatural:

> «Podemos observar que la reacción del hombre ante ella reviste dos formas esencialmente diferentes: la del intento de dominio de la misma y la de su aceptación incondicionada. La primera reacción se expresa en las actitudes y fórmulas mágicas; la segunda, en la actitud religiosa y en la oración como expresión de la misma»[368].

Sin embargo, en la realización concreta de los ilocucionarios que expresan estos dos tipos de intenciones comunicativas, la diferencia no es tan clara:

> «En efecto, los "materiales" utilizados por ambas actitudes para expresarse son en ocasiones idénticos, idénticas las palabras en que se nos han transmitido, y no siempre es cosa fácil captar el sentido de ese cuerpo expresivo»[369].

De aquí se deriva la importancia de analizar la estructura de este tipo peculiar de acto ilocucionario. En este análisis es preciso optar por un criterio de distinción entre «invocación mágica» y «oración de petición». Tal criterio radica en aquello que básicamente caracteriza a la actitud religiosa, a saber, el reconocimiento del Misterio y la espera confíada de alcanzar la salvación en El. De esta forma, incluso el ilocucionario más ingenuo es verdadera oración cuando va dirigido a un ser al que se reconoce enteramente superior y procede de una actitud de entera confianza en El. Así pues, la «oración de petición», a diferencia de la «invocación mágica», se caracteriza por su dimensión *asertiva* («reconocimiento del Misterio») y por su aspecto *compromisivo* («el hablante se compromete a esperar confíadamente la salvación»). Pero, sobre todo, se distingue de la «invocación mágica» por su peculiar intención comunicativa. En efecto, el verdadero orante no trata de instrumentalizar ni de dominar la realidad de Misterio sino de ponerse al servicio de esta realidad para esperar que de ella venga aquello que constituye salvación y gracia liberadora para el creyente y la humanidad entera:

> «Así, esta oración reviste frecuentemente la forma del grito espontáneo dirigido desde el abismo de la propia situación de impotencia y de miseria al poder del que se espera la salvación, y el que reza sitúa este

---

[368] GOMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión.* Madrid 1973, Revista de Occidente, 156-157.

[369] *Ibidem*, 157.

poder "en lo alto", en el cielo, para indicar su diferencia de condición y su carácter inaccesible: "Desde el abismo a tí grito, Señor; Señor, escucha mi voz", reza el salmista (*Salmo 130, 61, 88, 102*, etc) con una fórmula que en la voz de la India se convierte en: "Cuando me falta la ayuda, acudo gritando a tí"»[370].

Como en todo ilocucionario del tipo pedir, en la oración de petición se da un intento (de varios grados: súplicar, rogar, abogar por, etc) por parte del hablante para conseguir que el oyente haga algo. Ahora bien, este intento es bien peculiar y específico si se tiene en cuenta que no se trata de un oyente cualquiera sino de Aquél que supera y trasciende todas nuestras categorías lingüísticas y cognitivas. Se explica así la audacia que, para la conciencia cristiana, ha supuesto siempre la recitación del «Padre nuestro», precedida en su proclamación litúrgica desde tiempos bien antiguos, por el «*Audemus dicere*». Cada vez que se establece la radical discontinuidad entre el interlocutor humano y el interlocutor absoluto y trascendente, emerge en la conciencia del creyente una audacia, propia de quien sabe que su expresión lingüística nunca está a la altura del Misterio que le supera y trasciende; surge entonces, junto a la audacia del creer, la audacia del decir y la audacia del pedir. En efecto, el verdadero creyente y el verdadero orante nunca han de perder de vista la audacia que comporta dirigirse al Altísimo en estos términos: «Señor, concédeme,...», «dáme esto...» «haz que consiga...», etc. Searle inicia siempre su estudio considerando el contenido proposicional del acto lingüístico. En el caso que se está estudiando, ¿qué pide el orante? El contenido proposicional del acto lingüístico «pedir» es: (p): «acto futuro A de O», pero, ¿cualquier contenido proposicional vale para la oración de petición? El fundamento de la oración cristiana viene dado por la estructura dialógico-directiva del «Padre nuestro»(*Cfr. Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13)*. El oyente no es anónimo o impersonal sino el «Padre de nuestro Señor Jesucristo». En consecuencia, la intención comunicativa y, por tanto, el contenido proposicional aparecen íntimamente relacionados con este «Tú» («venga *tu* Reino», «sea santificado *tu* nombre», «hágase *tu* voluntad»). Teniendo en cuenta la naturaleza peculiar de este «Tú» divino, ¿qué es legítimo pedir para que pueda realizarse con éxito el ilocucionario de la «oración de petición»? Ya el mismo Pablo reconocía que no era fácil dar una respuesta:

> «Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (*Rom 8, 26*).

---

[370] GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión, op.cit.*, 160.

La estructura *directivo-expresiva* de la oración de petición se deja ver en ciertas definiciones tradicionales de oración, como por ejemplo, «*elevatio mentis in Deum*» y «*petitio decentium a Deo*». El «Padre nuestro» recoge la primera definición en la primera parte y la segunda en el resto (se pide el pan, la liberación de caer en la tentación, el perdón). También en el «Avemaría» se comienza elevando la mente a María y a Jesús y se termina incluyendo al hablante en el objeto de la petición[371]. Para clarificar en qué ha de consistir el contenido proposicional de la petición cristiana, es oportuno centrarse en la segunda definición que se ha indicado («*petitio decentium a Deo*»). Escribe S. Agustín —en su carta a Proba— que se puede resumir con una sola palabra aquello que conviene pedir y que, por tanto, se ha de pedir en la oración (contenido proposicional del acto de pedir): la vida feliz («*vita beata*»):

> «¿Por qué en la oración nos preocupamos de tantas cosas y nos preguntamos cómo hemos de orar, temiendo que nuestras plegarias no procedan con rectitud, en lugar de limitarnos a decir con el salmista: *Una cosa pido al Señor, eso buscaré: habitar en la casa del Señor por los días de mi vida; gozar de la dulzura del Señor, contemplando su templo?*»[372].

C. Martini, comentando esta expresión que, según él, resume el contenido de aquello que se ha de pedir en la oración cristiana, explica que:

> «Quizás nos dice poco el término "vita beata" que, en cambio, era tan significativo para los antiguos. El mismo Nuevo Testamento usa otra expresión: "Reino de Dios"; las peticiones: "venga tu Reino", "hágase tu voluntad", subrayan que el deseo y las invocaciones de la segunda parte del Padre nuestro están subordinadas al reino; son medios, condiciones para la llegada de éste (...) El objeto de la petición es el Espíritu Santo (Lc 11, 13) que significa la vida con Cristo, estar con él, la plenitud de la vida feliz que consiste en incorporarse para siempre a Jesús en la Iglesia»[373].

---

[371] En la segunda parte del «Avemaría» el objeto de la petición constituye un segundo ilocucionario: «te pido que pidas ("ruega por nosotros, pecadores") por nosotros...».

[372] S. AGUSTÍN: *Carta 130 (a Proba),* 8, 15. CSEL 44. Viena 1904, 56-57. Se sigue aquí la traducción litúrgica del Oficio de Lectura. Cfr. *Liturgia de las Horas* IV, domingo XXIX del tiempo ordinario.

[373] MARTINI, C.: *Preghiera e conversione intellettuale.* Casale Monferrato 1992. Piemme, 38-39.

El contenido de la petición cristiana se funda, además, en la centralidad que ocupa la proclamación del Reino de Dios en la predicación de Jesús:

> «Esto es perfectamente coherente con la absorbente preocupación que Jesús tuvo por el Reino. La oración jesuana de súplica es "¡venga tu Reino!" —como también ya encontramos un "gracias porque viene tu Reino"—. Es importante hacer aquí dos observaciones. Una, que después veremos subrayada por S. Agustín, sobre que el verdadero sentido de nuestras súplicas no el de es informar a Dios o convencerle —en el caso de la súplica por el Reino aparece meridianamente—, sino el inducirnos a nosotros a aumentar el deseo y ser coherentes con él en la integridad de la vida. Otra, sobre que, siendo Jesús humanísimo en su comprensión con la religiosidad de los orantes que lo cicundaban, religiosidad que justamente tendremos por "estática", en lo más específico de su exhortación y conforme a lo que El mismo vivía, tendía inequívocamente a transportarlos a la religiosidad "dinámica", a la consonancia con el Amor desbordante de Dios (el "Reino")»[374].

Estas diversas expresiones del contenido proposicional de la petición (*vita beata*, Reino, Espíritu Santo) en realidad se complementan, se integran como objeto fundamental de la oración de petición. Por eso mismo, S. Agustín concluye que todo el contenido de las peticiones se compendia en la oración dominical:

> «Porque todas las demás palabras que podamos decir, bien sea antes de la oración, para excitar nuestro amor y para adquirir conciencia clara de lo que vamos a pedir, bien sea en la misma oración, para acrecentar su intensidad, no dicen otra cosa que lo que ya se contiene en la oración dominical, si hacemos la oración de modo conveniente»[375].

Si el objeto de la petición ha de ser aquello que encamina hacia la plenitud del Reino, ¿qué juicio se ha de dar acerca de aquellas peticiones detalladas de bienes inmediatos como la comida, la victoria, la salud, etc.? J. Martín Velasco atinadamente responde del siguiente modo:

> «No conviene olvidar que ni el hombre primitivo ni menos aún el creyente de las grandes religiones que ora de esta forma ignoran los medios naturales para obtener estos fines inmediatos (...) La oración de

---

[374] GÓMEZ CAFFARENA, J.: *La entraña humanista del cristianismo*. Bilbao 1984, Descleé de Brouwer, 100.

[375] S. AGUSTÍN: *Carta a Proba. op.cit.*, 130, 12, 22: CSEL 44, 63-64.

petición de favores concretos no hace, pues, más que pormenorizar a lo largo de todos los momentos de la vida la confianza radical en el Misterio que le da sentido y que constituye su salvación»[376].

Desde esta misma óptica Gómez Caffarena interpreta la exhortación de Jesús a la oración de súplica:

> «Lo que hay de jesuano en esos *logia* es la exhortación a la absoluta confianza; ésta fluye de la fe en el *Abba* y sólo desde ella se deja entender. por ello también, sólo tienen correcto sentido cristiano esas palabras en el supuesto de que se dicen y entienden desde esa fe y todas sus consecuencias. Pienso que una predicación que ha sacado las palabras de su contexto las ha convertido a veces en contrasentidos muy poco cristianos. Al hacerlo, ha dado pábulo a una religiosidad netamente "estática"; en la que la oración se ha hecho interesada y particularista, centrada en la obtención del término concreto del deseo, desarraigada de la visión jesuana del *Abba* y su Reino»[377].

Esta actitud de confianza radical en el Misterio lleva a considerar las que Searle llama: «condiciones preparatorias». La primera[378] se realiza de un modo eminente y extraordinario en la oración cristiana, ya que el oyente de la oración cristiana es omnipotente: «Todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo concederá» (*Jn 16, 23*). La segunda condición preparatoria: «No es obvio ni para H ni para O que O va a hacer A de manera espontánea en el curso normal de los acontecimientos»[379], no se cumple, de ningún modo, en la petición cristiana, debido, una vez más, a la radical discontinuidad que se da entre ambos interlocutores. En el caso que aquí se está analizando, una de las características esenciales de la petición cristiana es precisamente la confianza que inspira al orante el saber por la fe que Dios conoce y realiza plenamente aquello que se le pide. En efecto, para Dios es más que obvio aquello que el ser humano tiene una serie de necesidades (Cfr. *Mt 6, 8, 32;*

---

[376] GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión. op.cit.*, 161.

[377] GÓMEZ CAFFARENA, J.: *La entraña humanista del cristianismo.* Bilbao 1984, Descleé de Brouwer, 98-99.

[378] Searle establece como condición preparatoria (1) la siguiente. «O es capaz de hacer A». Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

En la petición que el creyente dirige a su Dios se advierte la radical y absoluta discontinuidad entre los dos niveles de los interlocutores: por un lado, el orante, que habla desde su radical indigencia e impotencia; por otro lado, el «Padre de nuestro Señor Jesucristo», que escucha y atiende desde su infinita misericordia y desde su esencial omnipotencia.

[379] Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

*1 Jn 5, 14)* y, para el creyente, como recuerda S. Agustín, también ha de ser obvio que Dios concederá aquello que se le pida, siempre que entre en el dinamismo del don del Espíritu y ello, insiste el doctor de Hipona, «porque, para Dios es más grande el deseo de dar que en nosotros el de recibir»[380]. Así pues, también para el verdadero orante es obvio que el oyente atenderá favorablemente las súplicas dirigidas en la oración. Más aún, según la interpretación de S. Agustín, Jesús exhorta a orar para que se aumente en los creyentes el deseo de recibir aquellos dones preparados por Dios:

> «Puede resultar extraño que nos exhorte a orar aquel que conoce nuestras necesidades antes de que se las expongamos, si no comprendemos que nuestro Dios y Señor no pretende que le descubramos nuestros deseos, pues él ciertamente no puede desconocerlos, sino que pretende que, por la oración, se acreciente nuestra capacidad de desear; para que así nos hagamos más capaces de recibir los dones que nos prepara»[381].

Y, más adelante, ahonda en esta misma idea:

> «Por eso, cuando dice el Apóstol: *Vuestras peticiones sean presentadas a Dios*, no hay que entender estas palabras como si se tratara de descubrir a Dios nuestras peticiones, pues él continuamente las conoce, aun antes de que se las formulemos; estas palabras significan, más bien, que debemos descubrir nuestras peticiones a nosotros mismos en presencia de Dios, perseverando en la oración, sin mostrarlas ante los hombres por vanagloria de nuestras plegarias»[382].

Como señala el doctor de Hipona, a pesar de esta obviedad fundada en la fe y afirmada repetidas veces por el Evangelio (Dios atiende favorablemente la oración) sigue teniendo sentido dirigirse a El para expresarle deseos, intenciones y necesidades:

> «La oración de petición en sus formas fundamentales es, pues, expresión de confianza, no tanto porque el que pide tiene la seguridad de obtener lo que pide, cuanto porque el hecho mismo de pedir supone en el que pide la seguridad de un más allá de sí mismo del que cabe esperar la posibilidad de ayuda»[383].

---

380 S. AGUSTÍN: *Sermo* 105, 1. P.L. 38, 619.
381 IDEM: *Carta a Proba, op.cit.*, 130, 17-9, 18.
382 *Ibidem*, 130.
383 GÓMEZ CAFFARENA, J- MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión. op.cit.*, 160.

O, en palabras de Tomás de Aquino:

> «Debemos rezar no para informar a Dios de nuestras necesidades o deseos, sino para que nosotros mismos nos percatemos de que en estas cosas necesitamos recurrir a la asistencia divina»[384].

Por otra parte, la peculiaridad del interlocutor del discurso religioso —Ser Omnisciente— hace que el acto ilocucionario referido a Dios pierda todo su significado cuando le falta la condición de sinceridad. En el análisis del ilocucionario: «pedir», el mismo Searle establecía la necesidad de esta condición de sinceridad formulada como «H desea que O haga A» pero, en el caso de la oración cristiana, con mayor razón, se ha de dar esta sinceridad ya que:

> «En el contexto religioso, las convenciones cuentan poco y adquieren gran importancia los sentimientos y las intenciones. De entre los requisitos indicados por Austin para la total realización del acto lingüístico, los dos últimos, no requeridos en la mayoría de actos del lenguaje corriente, son, en el contexto que acompaña al lenguaje religioso, ineludibles. Esas condiciones son que el acto lingüístico vaya acompañado de a) los sentimientos e intenciones adecuados, y b) un comportamiento consecuente (cfr. supra II.3. y 6)»[385].

Otra regla a la que es preciso aplicar el criterio de la radical discontinuidad es aquella que Searle llama esencial. En efecto, en cualquier petición humana del lenguaje ordinario la condición esencial es la siguiente «cuenta como un intento de lograr que O haga A»[386]. En la oración cristiana no puede ser así, ya que el creyente no debe concebir este acto lingüístico como un ejercicio de fuerza para doblegar la voluntad divina. En la oración de súplica no tiene lugar el deseo de mover a Dios. Esto sería magia y no oración cristiana. Ahora bien, si no se cumple la regla esencial de la petición como acto lingüístico, ¿se puede seguir hablando de petición? Aquí comienzan las dificultades. Por una parte, es una constante no sólo en los evangelios sino también en las plegarias litúrgicas y en la práctica comunicativa del creyente la presencia de ilocucionarios *directivos* en forma de plegaria: en las oraciones colecta, sobre las ofrendas y después de la comunión (en ellas se usa con frecuencia: «concédenos, otórganos, etc», que traducen las

---

384 SANTO TOMÁS DE AQUINO.: *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a.2, ad 1.
385 CAMPS, V.: *Filosofía del lenguaje y pragmática lingüística. op.cit.*, 193.
386 SEARLE, J.: *Actos de habla. op.cit.*, 74.

expresiones latinas, típicas de las colectas en la liturgia romana: *praesta, quaesumus, infunde, tribue quaesumus, etc*); en la oración de los fieles: «Roguemos al Señor»; «Te rogamos, óyenos»; «Oh Señor, escucha y ten piedad», etc.; y, por supuesto, en las plegarias eucarísticas, cuya estructura ilocucionaria *directivo-expresiva* es bien manifiesta. Por otra parte, el orante sabe muy bien que no necesita intentar convencer a Dios para que haga algo. Como oportunamente señala Torres Queiruga:

> «Pedir algo a alguien implica dos supuestos fundamentales: *informarle* —caso que no lo sepa— de una necesidad o deseo y *tratar de convencerle* para que actúe (lo cual implica también que se cree que *puede* hacerlo). En el caso de Dios, es obvio que el primer supuesto carece de objeto: lo conoce todo, incluso —hoy lo sabemos muy bien— todos los condicionamientos psicológicos y sociales de tipo inconsciente, que a nosotros se nos escapan de manera irremediable. El peso cae, evidentemente, en el segundo supuesto: se trata de lograr que Dios se decida a hacer algo *porque* nosotros se lo pedimos»[387].

Según él, la dificultad para hablar con sentido de una oración de petición aumenta cuando se cobra conciencia del Dios cristiano como amor entregado sin reservas[388]. Aunque reconoce que Dios es diferente y que no puede aplicarse sin más a él el esquema de la acción comunicativa humana[389], este autor opina que carece de sentido dirigir a Dios peticiones. Supone que al Dios que lo *sabe todo* no tiene sentido informarle (dimensión expositiva) y al que lo *está dando todo* no tiene sentido pedirle (dimensión apelativa)»[390]. Pero ello no le impide apreciar el valor de la oración de petición, cuya riqueza se evidencia justamente

---

[387] TORRES QUEIRUGA, A.: «Más allá de la oración de petición» en *Iglesia viva* (1991) 152, 167.

[388] «Ante ese Dios, que es *Abbá*, es decir, padre que ama sin límites y perdona sin condición, que toma siempre la iniciativa y que, cuando todavía eramos pecadores» (Rom 5,8) nos entregó a su Hijo, que «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45), que nos lo ha dado todo y sigue siempre presente y operante en el mundo y en la vida (Jn 5,17)... ¿tiene sentido la petición? Si nos lo ha dado todo y nos lo está dando todo, ¿qué puede significar todavía pedírselo?» *Ibidem*, 164.

[389] Cfr. *Ibidem*, 164. Torres Queiruga toma como guía la división tripartita del lingüista K. Bühler. Según éste último, en toda manifestación lingüística están siempre presentes tres dimensiones: 1) la *representativa* o expositiva, que informa de algo, 2) la *expresiva*, que manifiesta la intimidad y la intención del hablante; y 3) la *apelativa* o de llamada, que intenta provocar alguna reacción en el oyente. Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *ibidem*, 173.

[390] «A alguien que nos está ya regalando algo, no le suplicamos: simplemente aceptamos o rechazamos su don, y expresamos los sentimientos correspondientes (...) eso». *Ibidem*, 164.

desde un análisis lingüístico[391]. Para solventar las dificultades de la oración de petición propone el teólogo gallego un vuelco radical en el modo de enfocar la oración[392]. El gran mérito de Torres Queiruga consiste en haber desenmascarado diversas concepciones falsas latentes aún la teología de la oración de petición[393]. En efecto, la regla esencial de la petición cristiana no puede articularse en base a un intento de cambiar la voluntad divina a favor del hombre. Este es el que ha de cambiar de actitud y de mentalidad al reconocerse necesitado del amor de Dios. Ante el misterio del Dios cristiano carece de sentido cualquier tipo de súplica *do ut des*. Ahora bien, ello no quiere decir que la oración de petición no tenga ningún sentido. Dios ha dado todo al hombre y sigue dándose en cada momento pero ha querido distribuir sus dones, dando al ser humano el lenguaje de la súplica. Precisamente en el acto de pedir, el creyente ve a Dios como Aquel que, siendo Bondad y Misericordia, lleva a término plenamente todo el dinamismo intelectivo-volitivo del ser humano. Pidiendo, el hombre reconoce su indigencia y, al mismo tiempo, confiesa que Dios es puro don gratuito. Dios se sigue dando al hombre, se le pida o no, pero para que el ser humano pueda llegar, más fácilmente, a descubrir el don divino, Dios suscita al mismo tiempo en el orante el deseo de dirigirse al Altísimo. Desde el reconocimiento de la precariedad humana, actualizada en el acto de la petición, se capta más vivamente esta donación, no ya como imposición que

---

[391] «¿Quiere decir todo lo anterior que la petición es algo malo o que no tiene nada de positivo? Sería una verdadera insensatez pretender tal cosa. El énfasis en buscar lo mejor no puede significar desconocer lo bueno. Aunque también, a su vez, reconocer lo bueno no debería dispensar de buscar lo mejor... (el lenguaje) no se reduce a la *lógica* objetiva de sus proposiciones; tiene otras dimensiones que constituyen justamente la riqueza de la oración de petición. Ahora es preciso hacer justicia a esas dimensiones» TORRES QUEIRUGA, A.: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Santander 1997, Sal Terrae, 264-265.

[392] Abrirse a Dios, acoger su empuje, dejarse trabajar por la fuerza salvadora de su gracia. No «conquistarle», sino dejarse conquistar por él; no «convencerle», sino dejarse convencer (...) *no «rogarle, sino dejarnos rogar»*. *Ibidem*, 165. «Cuando cortamos el flujo de la petición, nos obligamos a ser conscientes de que Dios está ya con nosotros, de que nuestro ser está ya siempre acompañado por él, dinamizado, liberado para la tarea propiamente humana: no se trata de "pedirle" que nos ayude, sino de creer en su ayuda ya real, pese a toda posible oscuridad, y de abrirnos a su impulso en la responsabilidad adulta». *Ibidem*, 189.

[393] «El lenguaje de la oración debe también —y en puridad teológica hay que decir que debe principalmente— tener en cuenta la relación entre los participantes en el diálogo. Y eso supone que debe mantener en su verdad la relación con Dios: sigue siendo verdad que a un Dios que lo sabe todo no tiene sentido informarle de nada (dimensión expositivia o representativa); y, muy principalmente, que a alguien que se nos da totalmente y nos lo está dando todo no tiene sentido pedirle nada (dimensión apelativa)». Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *Recuperar la creación. op.cit.*, 267.

anula la libertad humana sino como amoroso y gratuito cumplimiento de aquello expresado por el hombre en la petición.

> «Donde hay necesidad e impotencia, pobreza, esperanza y deseo, allí tiene su lugar la oración de súplica, porque el hombre se dice a sí mismo como hombre, es decir, con toda su indigencia; pero, evidentemente, no en el sentido de estar asediando a un Dios que estuviera "frente a" nosotros, escuchara directamente nuestras súplicas, nos fuera imprescindible y esperáramos todo de él como de un "Deus ex machina"»[394].

Si no tuviera sentido ningún tipo de petición, entonces tampoco tendría sentido la oración de acción de gracias. Si Dios está continuamente dándose y regalándose al hombre, no se ve por qué hay que darle gracias. Una persona da gracias a otra cuando recibe un beneficio, pero si estuviera recibiendo beneficios continuamente, sin cesar, no pudiendo recibir de ésta nada más que beneficios, difícilmente llegaría a captar qué es un beneficio y qué no es un beneficio. En tal caso, no tendría sentido darle gracias. La revelación cristiana ilustra suficientemente cómo el el ser humano en su inmanencia histórica se siente interpelado dialógicamente por la Trascendencia divina. Pero tal diálogo no sería respetado por Dios si éste decidiera imponer, de modo aplastante, la inmensidad de su don atentando contra la autonomía y libertad del *partner* humano. Así se explica el sentido profundo de la petición cristiana: expresar el deseo de descubrir aún más plenamente, en la inmanencia histórica, la radical autoimplicación de Dios con el hombre. Hay que seguir hablando de petición, pero eso sí convenientemente reformulada, incluso lingüísticamente para evitar una reducción del acto lingüístico (*directivo*) a un simple *expresivo*[395]. Con ello, el creyente no intenta presionar ante Dios para que le conceda aquello que desea según sus necesidades humanas. Intenta dirigirse a El para prepararse a recibir los dones divinos como dones y, de este modo, disponerse a la acción de gracias, culmen de la oración cristiana. Esto mismo es, en el fondo, lo que declaraba, con otros términos, Agustín de Hipona[396]. De esta manera,

---

[394] BOMMER, J.: «¿Tiene todavía sentido la oración de súplica y la intercesión?». *Concilium* (1972) 386.

[395] Un ejemplo bien ilustrativo es el que ofrece Torres Queiruga: «Siguiendo con el ejemplo del hambre en Etiopía, imaginemos una comunidad que orase así: "Señor, nos duele el hambre en Etiopía, fruto de las inclemencias naturales y del egoísmo humano; sabemos que Tú te dueles mucho más que nosotros y que por eso tu Espíritu nos está llamando e impulsando a hacer cuanto esté en nuestra mano. Por eso te decimos: 'Padre, queremos acoger tu llamada y realizar tu amor'"». Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *Recuperar la creación. op.cit.*, 271.

[396] Cfr. S. AGUSTÍN: *Carta a Proba*, 130, 11, 21.

la petición cristiana no excluye el compromiso humano sino que lo suscita, sostiene y lleva a plenitud[397]. El que pide, intenta conseguir un descubrimiento de la acción salvadora de Dios en su vida. Sabe, por la fe, que Dios está con El y que el Padre le ha dado ya todo en Jesucristo. Pero, dada su condición histórica, el creyente se dirige a su Dios, no pocas veces, en la tentación y la duda. Conviene, pues, recordar que el creyente eleva su oración desde su inmanencia histórica en la cual pide precisamente un aumento de fe para poder dirigir la mirada hacia el Dios que está trabajando ya en esa dirección y para poder darle gracias por ello. La auténtica petición cristiana ha de ser desinteresada y gratuita. En este sentido no puede nunca disociarse de la acción de gracias, ya que la oración cristiana es siempre al mismo tiempo alabanza, acción de gracias, adoración, reconocimiento del Misterio y confianza en un Dios que previamente se ha comprometido dialógicamente con la causa del hombre. En consecuencia, el progreso en la vida de oración va unido a un progreso en las intenciones comunicativas oracionales:

> «El progreso se observa no en el alejamiento del Misterio, sino en la purificación de las formas de representarse su cercanía; no en la disolución de la relación de confianza con él, sino en las formas en que se expresa»[398].

Por este motivo, puede decirse que, a medida que aumenta en el creyente la certeza absoluta de que la petición «en el nombre de Jesús» será atendida, crece también la conciencia del compromiso personal en relación con este acto comunicativo. Con lo dicho resulta que sigue teniendo pleno sentido hablar de petición en la oración cristiana aunque no se cumpla la regla esencial señalada por J. Searle para los actos lingüísticos de petición. ¿No podría, sin embargo, proponerse una reformulación de tal regla esencial en el caso de la petición cristiana? J.L. Segundo, autor nada sospechoso de mitificaciones teológicas, ofrece algunos elementos interesantes al mantener la validez de algunas formas lingüísticas de petición:

> «Allí donde nuestras fuerzas terminan, el corazón puede ir más lejos. (...) Todos experimentamos ese límite. Si somos sinceros, ese límite se transforma en ansia. Y si somos cristianos, esa ansia se convierte en esperanza, y la esperanza en palabra, esto es, en oración»[399].

---

[397] Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión. op.cit.*, 161.

[398] GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *op.cit.*, 161.

[399] SEGUNDO, J.L.: *Teología abierta. II. Dios, sacramentos, culpa.* Madrid 1983. 63-64. Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *op.cit.*, 190. nota.

Desde esta perspectiva, podría reformularse la regla esencial para hablar de petición cristiana del siguiente modo. El orante intenta conseguir descubrir la manifestación de la acción salvadora de Dios en la inmanencia histórica y en su vida, sujeta, no pocas veces, a la tentación y a la duda. Conseguirlo constituye un don divino que dispone para la acción de gracias: «Creemos que pedir significa aquí dar expresión viva a la esperanza»[400].

### 4.4.2. *La acción de gracias y la alabanza*

La acción de gracias, individual o colectiva, suele expresarse en forma de *eulogia*: «Bendito seas, Señor, que hiciste,...» o en forma de himnos. Surge de la contemplación de Dios en la creación o como reacción jubilosa a sus intervenciones histórico-salvíficas. No pocas veces, en las mismas oraciones de petición se canta el agradecimiento anticipado por los dones que se esperan. En los salmos y en otros cantos típicos, en los lenguajes proféticos de Isaías, Jeremías, etc, se hallan múltiples ejemplos de gratitud. En el Nuevo Testamento, la acción de gracias es la forma predominante de la oración cristiana. El agradecimiento se centra en la obra divina realizada en Cristo, y se usa como término principal el verbo *eucaristeoo*. Esta fórmula lingüística que expresa de modo paradigmático el acto ilocucionario de acción de gracias y, al mismo tiempo, de alabanza, se desarrolla en los escritos paulinos y deuteropaulinos. Casi todos ellos comienzan con una solemne acción de gracias a Dios (Cfr. *Rom 1, 8; 1 Cor 1, 4,*) que reaparece en el interior del mismo texto: «gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo» (*1 Cor 15, 57*). En este tipo de expresiones lingüísticas se advierten dos actos ilocucionarios de cuya estructura discursiva es preciso dar cuenta rigurosa. Tales expresiones no son meras fórmulas que describen y reconocen asertivamente los beneficios y las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación. El elemento central no es el *noético* (descripción de los beneficios obrados por Dios) sino el *doxológico*. Este se funda, a su vez, en una experiencia de salvación y de liberación histórica, que está en la

---

[400] SEGUNDO, J.L.: *Teología abierta. III. Reflexiones críticas*. Madrid 1983, Cristiandad, 327 (se refiere a pedir el Reino, el Espíritu Santo). La obra de este autor, explícitamente dedicada al tema de la oración lleva por título: *La oración, intercambio de amistad*. Madrid 1986. Resultan de interés para profundizar en esta problemática las siguientes obras: CASTILLO, J.M.: *Oración y existencia cristiana*. Salamanca 1976, Sígueme; GUERRA, A.: *Oración cristiana*. Madrid 1984; ESTRADA, J.A.: *Oración: liberación y compromiso de fe*. Santander 1986, Sal Terrae; PIKAZA, X.: *Para vivir la oración cristiana*. Estella 1989, Verbo Divino; EVELY, L.: *La oración del hombre moderno*. Salamanca 1982, Sígueme; HARING, B.: «Oración» en *Diccionario de espiritualidad*. Madrid 1985, 1015-1024.

base de este tipo de actos lingüísticos, ya que es precisamente esta experiencia la que inspira la intención comunicativa de gratitud y reconocimiento, regla esencial de los actos ilocucionarios de este tipo. Si falta esta experiencia de salvación y de gratitud ante el don maravilloso de la existencia humana, la alabanza y la acción de gracias pierden su significado y su centralidad en las celebraciones de la comunidad creyente. Quizás esta razón explique la escasa significatividad de la alabanza y la acción de gracias en no pocas de las celebraciones eclesiales[401] y, por supuesto, en la vivencia de una buena parte de los creyentes contemporáneos que asisten únicamente a la Misa dominical, a la recepción de los sacramentos de iniciación cristiana y a las exequias de sus difuntos. Al faltar una asunción personal de la experiencia del Cristo resucitado en la vida del creyente, termina por dejar de resultar significativa la intención comunicativa de agradecimiento y reconocimiento hacia Cristo como liberador del hombre y, en consecuencia, la recitación de las fórmulas litúrgicas que expresan este tipo de actitudes cae, no pocas veces, en el formalismo o en la invocación ritualista. Muy otra era la situación en la Iglesia primitiva: «Todo el pueblo, al ver esto, alababa a Dios»[402]. Esta actitud de reconocimiento implica la conciencia de pertenecer a alguien y lleva a exclamar (*«audemus dicere»*) «Padre nuestro» y a pronunciar un memorial de acción de gracias. No pueden separarse, por tanto, las fórmulas oracionales de la praxis cristiana ni de una «existencia eucarística» (*Col 3, 17*). A este respecto se lamenta con razón un teólogo contemporáneo:

> «La separación entre la teología dogmática y la espiritualidad ha favorecido la racionalización y merma simbólica de los sacramentos y de toda la liturgia. Los símbolos cristianos tienen que mediar entre la vida de los fieles y la revelación cristiana, haciendo de puente entre ambos. La misma yuxtaposición de la espiritualidad respecto de los sacramentos y de la liturgia, y su aislamiento respecto de la praxis y vida cotidiana de los fieles, ha contribuído a esta merma significativa del simbolismo litúrgico»[403].

---

[401] Este hecho se constata en no pocas celebraciones sacramentales y asambleas de oración en las que las súplicas de petición, con relativa frecuencia, «voluntaristas», ahogan casi por completo las expresiones de alabanza y gratitud a Dios que, por pura gracia, salva a la humanidad inspirándole cánticos que magnifican la misericordia divina.

[402] Cfr. *Lc 18, 43; Lc 19, 37; Lc 24, 53; Hech. 2, 47; Lc 2, 20.*

[403] ESTRADA, J.A.: *Oración: liberación y compromiso de fe. Ensayo de teología fundamental.* Santander 1986. Sal Terrae, 143. En esta misma idea insisten: VON BALTHASAR, H.U.: «Teología y santidad», en *Ensayos teológicos* I. Madrid 1964. 235-289; VANDERBROUCKE, F.: «Le divorce entre théologie et Mystique: ses origines». *Nouvelle Révue Théologique* 72 (1950) 372-389 y PIEREIS, A.: «La espiritualidad en una perspectiva de liberación», en *Diakonía* 33 (1985) 11-26. Cfr. ESTRADA, J.A.: *op.cit.*, 143, nota 13.

La pragmática lingüística, por su parte, poniendo de relieve la íntima vinculación entre la expresión lingüística y el marco de interacción comunicativa en que se usa y alcanza su plena significación, contribuye también, dentro de sus límitaciones y a pesar de las posibles desviaciones pragmatistas, a articular metodológicamente lo que se acaba de exponer a propósito de la relación entre la emisión de las expresiones lingüísticas litúrgicas y el *humus vital* de la existencia eucarística y del compromiso de liberación en que tal emisión ha de tener lugar. Así pues, la alabanza y la acción de gracias tienen en común el propósito ilocucionario de expresar una actitud de gratitud y de reconocimiento. Estas actitudes suelen reflejar, normalmente, sentimientos de agradecimiento, de alegría, de júbilo, de satisfacción, etc. Por esta razón, siguiendo el análisis de Searle, ya habitual en la presente investigación, estos actos lingüísticos se incluyen en la lista de los ilocucionarios *expresivos*[404]. Ahora bien, a diferencia de los *expresivos* del lenguaje ordinario, los litúrgicos están dotados de una singular fuerza ilocucionaria. Al manifestar sus actitudes y sentimientos, el orante asevera la verdad de una serie de maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación. Al mismo tiempo el orante hace memoria de ellas y por medio de estos *expresivos* participa de la eficicacia salvífica del misterio proclamado. En este sentido es notable la disparidad entre los *expresivos* normales del lenguaje ordinario y los litúrgicos. El análisis searleano de los *expresivos* se presenta, en general. vago y poco definido a la hora de arbitrar criterios que puedan caracterizar la globalidad de actos tan heterogéneos como son los *expresivos*. Ello se debe, en parte, al puesto preponderante que ocupa la dirección de ajuste (palabras-mundo) como criterio básico de distinción entre los varios actos ilocucionarios. Siendo así que en los *expresivos* no hay dirección de ajuste, se explica el análisis tan limitado y genérico que Searle hace de actos lingüísticos que, en cambio, manifiestan la enorme complejidad de los actos psicológicos. Aquí se advierte la insuficiencia del análisis searleano por lo que respecta a los *expresivos* del lenguaje ordinario. Pero ésta es aún mayor de cara al análisis de los *expresivos* litúrgicos, ya que éstos no se limitan a manifestar la actitud psicológica del hablante sino que además aseveran la verdad de lo que se proclama en la celebración

---

[404] «El objeto ilocucionario de esta clase es expresar el estado psicológico especificado en la condición de sinceridad sobre el estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son "dar las gracias", "congratularse", "pedir disculpas", "dar el pésame", "deplorar" y "dar la bienvenida". Nótese que en los expresivos no existe dirección de ajuste». SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 462.

y, en muchos de ellos, se hace memoria de aquello que se proclama. De ahí que no puedan reducirse a simples *expresivos* las acciones de gracias que aparecen continuamente a lo largo de las celebraciones litúrgicas. Así pues, el puesto relevante de la aserción que subyace a los *expresivos* en el ámbito religioso cristiano constituye su rasgo diferencial respecto de los *expresivos* del lenguaje ordinario. A pesar de la disparidad señalada entre los *expresivos* del lenguaje ordinario y los litúrgicos, hay elementos en común entre ambos. En todos ellos el hablante manifiesta una serie de actitudes y sentimientos que reflejan una experiencia vivida. Dos de las actitudes expresivas que aparecen con frecuencia en la celebración litúrgica son la alabanza y la acción de gracias. ¿En qué se diferencia la alabanza de la acción de gracias? Desde un análisis pragmático-lingüístico, podría decirse que, aun teniendo ambos un propósito ilocucionario común («*The illocutionary point of purpose*»[405]) sin embargo difieren en el aspecto siguiente. Una persona puede felicitar o alabar a otra sin que ésta efecte directamente a la primera («¡Enhorabuena!»). En cambio, se le da las gracias por un bien que, de algún modo, afecta al sujeto que agradece («¡gracias!»). Se alaba a quien proporciona un bien a los otros (independientemente de que el sujeto sea o no beneficiario de ese bien). Se agradece el bien que viene de otros. Los padres dan gracias a Dios por un nacimiento. En cambio, un amigo felicita a éstos, les da la enhorabuena, alaba su felicidad. Pero de nuevo se advierte, sin perder de vista la distinción, una íntima relación entre ambos ilocucionarios. Prosiguiendo con el análisis de «alabar», se plantea la siguiente cuestión: ¿qué tipo de acto ilocucionario *expresivo* refleja el verbo «alabar»? La respuesta no es fácil por la complejidad misma de la alabanza cristiana que además de ser básicamente un *expresivo* (al igual que la acción de gracias), puede considerarse también como un *compromisivo*, ya que quien alaba se compromete a dar a conocer aquello que reconoce como don de Yahveh (*Salmo 88 (89) 2*). Asimismo posee un aspecto *asertivo*, de afirmación de la existencia de Dios como Bondad y Misericordia y un aspecto *directivo*, en cuanto que, no pocas veces, la alabanza va unida a la súplica. En efecto, cuando el creyente alaba a Dios por los beneficios concedidos, reconoce quién es Dios (*asertivo*), expresa su gratitud y, al enumerar los beneficios, eleva una súplica confiada, recordando el pasado en

---

[405] Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios» en *Expression and meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press 1979, 12-20. Con la fórmula «intención comunicativa» se quiere expresar lo que Searle llama en estas páginas: «*The point of purpose*», o simplemente: «*The illocutionary point*», referido a cada una de las clases de actos ilocucionarios.

que Dios intervenía en su vida y en la historia de su pueblo. Así se comprende por qué esta alabanza-gratitud adopta, en diversas ocasiones, la forma de enumeración de los beneficios obtenidos a lo largo de la historia colectiva e individual. Este memorial del pasado es un elemento que se repite, a menudo, en las plegarias de petición, tanto en los Salmos como en otros escritos del Antiguo Testamento. La gran súplica de Jesús en la cruz, el salmo 21 (22), presenta este aspecto. En el salmo 43(44), antes de decir a Dios: «¡Despierta... Levántate... !» se recuerdan (memoria y alabanza) los beneficios del pasado. Ello anima el acto de alabanza del presente y da paso a un acto lingüístico de alabanza-súplica (Sal 43 (44). Quizás por esta relación profunda que se da entre la alabanza, la acción de gracias y la confesión de fe que proclama las maravillas obradas por Dios en la historia salvífica, en el Nuevo Testamento, a menudo, se usa un término común para todas estas expresiones: «*homologeia*» *(Ef 1, 3-14; Flm 2, 6-11; Col 1, 5-10*). Por consiguiente, desde el punto de vista de la taxonomía de Searle, podría tipificarse el acto lingüístico de «alabar» como un entramado de «felicitar» y «dar las gracias» pero enseguida hay que establecer una regla de discontinuidad radical, ya que en la felicitación humana se supone que el motivo del «¡Enhorabuena!» es de interés para el oyente, y éste no es el caso de la alabanza divina; antes bien, la alabanza redunda siempre en beneficio del orante, como continuamente se recuerda en la celebración litúrgica. En este sentido, la alabanza posee también una fuerza performativa que consiste en causar la salvación en aquél que proclama la grandeza del Señor para que le sirva de salvación por medio de Cristo, sabiendo que la auténtica alabanza pasa por el cumplimiento de aquello que Paul Beauchamp llama «regla de la invocación». Así pues, el lenguaje litúrgico también puede considerarse como una serie de complejos actos ilocucionarios, básicamente *directivos* y *expresivos* en el caso de peticiones, acciones de gracias y alabanzas y *declarativos* en el caso del lenguaje sacramental. En su conjunto, este tipo de lenguaje se caracteriza por su performatividad, ya que el anuncio cristiano se hace operativo en el acto de proclamar la palabra litúrgica. De este modo, Austin con su categoría de fuerza performativa, aplicada explícitamente al lenguaje litúrgico por J. Ladrière; J. Searle con su clasificación de los actos ilocucionarios y D. Evans, con su «lógica de la autoimplicación», contribuyen a la clarificación del sentido que presentan estas expresiones lingüísticas. A través de ellas el creyente descubre la voz de Dios que enseña al ser humano el lenguaje para comunicarse con el Altísimo:

> «Dios mismo le enseña el lenguaje de entenderse con Dios: para que sepa quejarse articuladamente, decir dónde le duele y qué necesita, para

que separ razonar su sonrisa y gozo, para que pueda unirse a sus hermanos en canto al unísono, para que sepa, a solas y ante Dios, derramar en palabras el desborde de su corazón» [406].

Comunicación que alcanza su momento culminante en la revelación de la Palabra encarnada, como justamente señala H.U. von Balthasar:

> «Dios se revela en el hombre para llevarle a adorar lo que ningún ojo humano ha visto jamás. Más aún, Dios envía a su Hijo para que explique al Padre con gestos humanos. Nosotros oímos al Padre en su eco humano. En la obediencia humana, hasta la muerte, experimentamos quién es el que ordena. En la respuesta (Ant-wort) tenemos la Palabra (Wort). El Hijo en cuanto hombre, sitúado a la cabeza del cosmos, realiza ante el Padre la liturgia de la Iglesia, la liturgia cósmica. Palabra y liturgia coinciden en El»[407].

---

[406] ALONSO SCHOKEL, L.: *Salmos y cánticos*. Madrid 1966. Cristiandad, 8.

[407] BALTHASAR, H.U.v.:*Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama, 123-124.

# 5

# La peculiaridad del anuncio cristiano en el uso lingüístico de los místicos

El análisis de los lenguajes de la fe quedaría incompleto si faltase una alusión a aquel uso lingüístico que expresa la característica relación mística con Dios. Además, a diferencia de lenguajes como el del anuncio cristiano o el profético, que novedosamente se denominan performativos, en el caso del lenguaje místico hay estudios que defienden explícitamente su carácter performativo. Es verdad que proliferan multitud de estudios acerca de este tipo de lenguaje, pero la mayor parte de ellos abordan el tema desde la semántica y no desde la pragmática lingüística, razón de más para enfocarlo, aunque sea brevemente, desde esta perspectiva.

## 5.1. La naturaleza del lenguaje usado por los místicos

Uno de los lenguajes de la fe que más curiosidad ha despertado en el ámbito del análisis lingüístico ha sido precisamente el lenguaje usado por los místicos. Basta recordar la admiración secreta que sentían por este tipo de lenguaje filósofos como L. Wittgenstein o B. Russell. Ellos llegaron incluso a reconocer dentro de la crítica a toda forma de lenguaje no científico o lógico-matemático un cierto valor positivo a este tipo concreto de lenguaje. En estos términos se expresaba B. Russell:

> «Los más grandes filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo... me parece equivocado el misticismo sistemático, sin embargo pienso que el modo místico de sentir las cosas nos proporciona una cierta sabiduría que no podríamos alcanzar de ningún otro modo»[408].

---

[408] RUSSELL, B.: *Misticismo e logica.* Roma 1970, Newton Compton, 17 y 25.

Esta curiosidad está avalada, además, por el creciente interés que ha suscitado este tipo de lenguaje en la filosofía analítica contemporánea. Por otra parte, es un hecho que este uso lingüístico posee ciertas características propias, irreductibles a otros tipos de lenguajes, ya examinados (bíblico y litúrgico-sacramental). Al igual que ellos, el lenguaje de los místicos se presenta como un lenguaje autoimplicativo y performativo, pero con connotaciones específicas que conviene tener en cuenta. A partir del análisis de estas peculiaridades podrá captarse más fácilmente la esencia de este lenguaje. Ponerse a buscar una definición de «mística» no es una tarea fácil. Tampoco lo es, por tanto, la tarea de caracterizar el lenguaje de los místicos. Por este motivo se emplea aquí la expresión *lenguaje usado por los místicos*. Se recurre a ella porque, entre otras cosas, no parece que exista un lenguaje específico usado por los místicos. En efecto, cuando los místicos tratan de comunicar sus experiencias no utilizan un lenguaje extraordinario, ajeno al lenguaje cotidiano, sino que se sirven del mismo lenguaje ordinario, pero usado de un modo peculiar. En cuanto a una posible definición de la palabra «mística»—decía K. Jaspers— que este término posee:

> «una cantidad tal de significados que no dice casi nada y prácticamente el único significado claro que conserva es el de misterioso. Esta designa todo aquello que es incomprensible, enigmático, inmediato» [409].

Jean Lhermitte, por su parte, afirmaba que:

> «De ninguna palabra se abusa tanto hoy en día como de la palabra "mística". Se habla de mística de la paz, de mística de la guerra, de mística económica, de mística científica»[410].

---

[409] JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlín 1925. Springer. Se sigue aquí la traducción italiana: *Psicologia delle visioni del mondo.* Roma 1950. Astrolabio, 510.

[410] LHERMITTE, J.: *Mystiques et faux mystiques.* Paris 1952, Bloud et Gay, 7. Respecto a esta problemática acerca de las múltiples definiciones de «mística» pueden consultarse: ANCILLI, E.: *La mistica: alla ricerca di una definizione,* en AA.VV.: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica.* Roma 1984. Città Nuova, vol.I, 17-40, SFAMENI, G.: *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola. Ibidem,* 73-113; BLONDEL, M.: *Le problème de la mystique,* en AA.VV.: *Qu'est-ce que la mystique.* Paris 1925, Librairie Bloud et Gay, 1-6; KOLAKOWSKI, L.: *Le mysiticisme. Définition,* en ID.: *Chrétiens sans Eglise.* Paris 1969, Gallimard, 31-37. Un amplio índice bibliográfico se encuentra en BALDINI, M.: *Il linguaggio dei mistici.* Brescia 1990. 2 ed. Queriniana. Son también muy interesantes los ensayos de reciente aparición de MARTÍN VELASCO, J.: *Espiritualidad y mística.* Madrid 1994, Fundación Santa María y del mismo autor.: «Religión y mística en situación de Modernidad» en FRAIJO, M. y MASIA, J. (eds.): *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños.* Madrid 1995, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 389-412.

Teniendo en cuenta la polisemia conceptual de la «mística», resulta preferible analizar directamente las características que presenta el lenguaje de los místicos en lugar de exponer las numerosas definiciones ensayadas por los estudiosos del tema a lo largo de la historia.

## 5.2. **Resultados de un análisis semántico**

El lenguaje usado por los místicos, como en general los lenguajes de la fe y más ampliamente el lenguaje religioso, pertenece a los llamados ya desde Austin, «lenguajes anormales». Se denominan así porque sus normas o criterios de significación no son las que gobiernan el uso común, «normal» del lenguaje. Y ha de ser así, ya que la experiencia articulada por el discurso de los místicos no es una experiencia normal en el sentido de «común» y «ordinario». Se trata de una experiencia que comporta un plus de significación, irreductible a los criterios y normas del lenguaje normal. Pero al mismo tiempo el místico se sirve del lenguaje ordinario, es decir, no crea un lenguaje nuevo, totalmente ajeno al lenguaje común, sino que expresa sus vivencias usando palabras del lenguaje ordinario sometiéndolas, por supuesto, a toda una serie de recursos semánticos que expresan la discontinuidad respecto de la experiencia normal y ordinaria. El místico busca así palabras nuevas, aunque, de hecho, su creatividad lingüística se vea limitada no a inventar términos, sino a tomar préstamos del lenguaje ordinario para darles una nueva significación forzando la semántica. Se comprende así por qué los místicos tienen que saltarse constantemente las reglas de uso del del lenguaje ordinario:

> «Las palabras de los místicos son ambiguas y paradójicas. Los místicos taoístas nos recuerdan que el Tao del que hablan no es el verdadero Tao. Los místicos son, entre los creyentes, los que más insisten en el hecho de que Dios es inefable»[411].

Se ha de tener en cuenta que desde el punto de vista lingüístico el místico trata de expresar aquello que no puede decirse, a saber, el Misterio del Dios inefable comunicado de modo igualmente inefable al hombre sujeto a los límites del lenguaje. Esto le lleva a caer en la tentación de rebasarlos mediante experimentos lingüísticos para dar a

---

[411] VAN BUREN, P.: *The Edges of Language. An Essay in the logic of a Religion.* The MacmIllan Company. New York 1972. Aquí se sigue la traducción italiana: *Alle frontiere del lingaggio.* Roma 1977. Armando ed., 85.

conocer aquello que, en cuanto divino y sublime, no puede quedar silenciado.

Olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el místico se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el místico intenta crearse un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del místico con el lenguaje para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen[412]. Usa el místico el lenguaje ordinario de un modo tal que más que revelar, oculta y recuerda con sus excesos y rupturas semánticas que el misterio no puede manifestarse plenamente en el lenguaje. De esta manera, «a través del lenguaje del místico, lenguaje destinado no a decir algo, sino a guíarnos hasta la nada de lo impensable, el silencio de Dios se manifiesta con toda su fuerza»[413]. Las trasgresiones y rupturas semánticas operadas por los místicos se asemejan a las de los poetas. El lenguaje poético entra también dentro de los lenguajes «anormales» y por este motivo, numerosos autores han estudiado con gran acierto las coincidencias semánticas entre el lenguaje de los poetas y el de los místicos[414].

El místico, al igual que el poeta, necesitan de un lenguaje vibrante, lleno de emoción, capaz de expresar lo inexpresable, de sugerir más que de informar, de simbolizar más que de representar, de poner en comunicación con el Misterio o con la Belleza más que describir objetivamente aquello que la realidad es en sí misma. Por eso, ambos recurren

---

[412] «Character Mysticorum est obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadam tenus inflatus. Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates. Vocabula faciunt, si non inveniant, grandiloquia, unde ipsis adscribitur ad obtrectatoribus granditas affectata. Et fuit qui idcirco Mysticos comparavit ciniflonibus Alchymistis de schola Paracelsi». Cfr. SANDEUS, M.: *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum.* Coloniae Agrippinae MDCXL. Editions de la Bibliothèque. Louvain 1963, 3.

[413] DE CERTEAU, M.: *La fable mystique*. Paris 1982. Gallimard, 204-205.

[414] Entre los principales estudios de este tema cabe destacar a:

UNDERHILL, E.: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness.* Londres 1911, Methuen.; BREMOND, H.: *Prière et poésie.* Paris 1926, Grasset.; MARITAIN, J.: *Frontières de la poèsie,* en *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Croniques,* 14, troisième numéro de Croniques. Paris 1927, Plon., 1-55; BEGUIN, A.: *Poésie de la présence.* Paris 1957, Ed du Seuil.; MILLNER, M.: *Ascétisme poétique et ascetisme mystique: Mallarmé et S. Jean de la Croix,* en *Actualité de Jean de la Croix.* Bruges 1970, 219-233; MORRIS, C.: *Mysticisme and Its Language,* en IDEM: *Writings on the General Theory of Signs.* La Haya-Paris 1971, 456-463.

continuamente a las metáforas, a paradojas, a superlativos y a antítesis. Así, el lenguaje de los místicos es paradójico. El lenguaje religioso, en general, es paradójico en sus diversas manifestaciones, pero aquél que caracteriza al místico lo es de un modo eminente. Si los místicos recurren a expresiones paradójicas no es para llamar la atención sino para dar a entender que se mueven en un nuevo nivel de significación y para recordar al oyente la necesidad de admitir una ampliación de la noción de experiencia a la que ordinariamente se está acostumbrado. Se trata de un modo indirecto de proclamar la inefabilidad del Misterio para dar a entender que Dios no se deja encerrar en ninguna de nuestras palabras o categorías. Con sus paradojas el místico ayuda al teólogo a formular teorías más profundas y articuladas y cumple así una función de significatividad lingüística que F. Ferré ha sabido poner en relación con aquello que sucede en el campo de la lógica científica:

> «(Las paradojas teológicas) pueden constituir estímulos para pensar con mayor agudeza y para afinar la terminología, de un modo parecido a las llamadas "paradojas de la implicación material"; éstas han funcionado como profundos estímulos que han permitido a la teoría lógica progresar hacia una mejor comprensión de la naturaleza de la implicación»[415].

Además de la paradoja, otro recurso semántico frecuentemente usado por el místico es la antítesis:

> «En la "antítesis" se unen "contradictorias" ya que una de ellas parece excluir lógicamente a la otra. La antítesis, que a primera vista parece absurda, llama violentamente la atención del lector y permite expresar valores preciosos, pero ha de usarse siempre con prudencia»[416].

Si el hombre, para llegar a Dios, tiene que negarse a sí mismo y dar paso a la presencia central de Dios en su vida, esta renuncia de sí mismo pasa también por el lenguaje. A través de las metáforas, paradojas y

---

[415] FERRÉ, F.: *Language, Logic and God. op.cit.* Un análisis semántico más pormenorizado del lenguaje paradójico en general se halla en las obras siguientes: HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox. op.cit.*, 16-23; WILLIAMS, B.: *Il paradosso di Tertulliano*, en AA.VV.: *Nouvi Saggi di teologia filosofica* bajo la dirección de FLEW, A y MCINTYRE. Bologna 1971. Dehoniane., 225-248; BROOKS, C.: *Il linguaggio del paradosso*, en IDEM: *La struttura de la poesia.* Bologna 1973. Il Mulino.

[416] MONIER, H.: *Oxymoron*, en IDEM: *Dictionnaire de poétique et de rhétorique.* Paris 1961. Presses Universitaires de France, 287. Como ejemplos de antítesis suelen citarse, entre otros: concordia discors, festina lente, oscura claridad (Corneille), docta ignorantia, fuente sedienta.

antítesis, se abre un nuevo horizonte lingüístico, el horizonte de la inefabilidad del misterio cuya voz más elocuente es la del silencio:

> «Hablamos de Dios, ¿por qué te maravillas si no puedes comprenderle? Si comprendes, es que no se trata de Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia mejor que temeraria confesión de ciencia. Alcanzar a Dios con la mente un poquito es ya una dicha muy grande; comprenderle, abarcarle, es completamente imposible... ¿Qué haremos nosotros? ¿Callarnos? ¡ Ojalá se pudiese ! Tal vez, en efecto, el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable; pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable»[417].

## 5.3. Experiencia mística y acción comunicativa

Desde el punto de vista semántico, podría decirse que el lenguaje de los místicos es un lenguaje emotivo, apofático y paradójico. Por ello ha desconcertado a los principales representantes de la filosofía analítica contemporánea. Frente a las pretensiones de verdad del lenguaje de la teología dogmática, los representantes del neopositivismo sabían cómo comportarse. Bastaba aplicar el criterio empirista de verificación para mostrar el sinsentido de cuanto trataba de sostenerse como verdadero. Frente al lenguaje de los místicos, en cambio, no saben cómo reaccionar. Por una parte, se trata de un lenguaje más exclamativo que informativo, formulado en una serie de aserciones no cognitivas (invocaciones, oraciones, súplicas, exhortaciones, etc), pero, por otra parte, se trata de un lenguaje que posee aserciones pretendidamente cognitivas (descripciones, explicaciones, hechos biográficos o históricos realmente sucedidos). Un lenguaje con estas características no puede menos de suscitar reacciones diversas a la hora de analizar su significado. Así se explican las diferentes respuestas ofrecidas por los principales representantes de la filosofía analítica contemporánea. Entre ellos se encuentran los neopositivistas, cuya posición ante el significado del lenguaje de los místicos es bien conocida. Así A.J. Ayer, a pesar de mostrar una cierta simpatía por este tipo de lenguaje, al final lo incluye en el mismo juicio negativo que le merecen las expresiones de los metafísicos. La razón de esta inicial simpatía reside en el hecho de que tanto para los místicos como para Ayer no se pueden aplicar de ningún modo las categorías del intelecto humano a Dios. Hablando precisamente de las expresiones verbales de los poetas y de los metafísicos, A. Ayer afirma que el metafísico incurre en continuos

---

[417] S. AGUSTÍN: *Sermo* 117, 5-7. PL 38, 663-665.

sinsentidos al tratar de ofrecer informaciones acerca de la realidad, cosa que le es imposible desde el criterio verificacionista de experiencia. En cambio, el místico y el poeta, al no pretender dar ninguna información descriptiva, no son víctimas de las insidias del lenguaje. Sin embargo, al final la valoración de los enunciados místicos es la misma que la de los metafísicos, ya que también los enunciados místicos carecen de significado literal y, por tanto, no tiene sentido expresar una experiencia que, en sí misma, es inefable[418]. Ayer interpreta, además, la inefabilidad de Aquel que es el totalmente Otro proclamada por el místico como una declaración de ininteligibilidad:

> «Decir que algo trasciende al intelecto humano es lo mismo que declararlo ininteligible. Y si es ininteligible no puede describirse como algo significativo (...) Y si el místico admite que el objeto de su contemplación es algo que no puede describirse, entonces tiene que admitir también que, cuando intenta describirlo, se ve obligado a pronunciar expresiones carentes de sentido»[419].

Ayer no niega que el místico pueda ayudar a descubrir verdades por medio de la intuiciones especiales, pero en tal caso, éstas tendrían que ser formuladas lingüísticamente y verificadas empíricamente, cosa imposible para un enunciado místico. Las intuiciones en que se basan tales expresiones no dan cuenta de hechos verificables y, por tanto, lo único que pueden describir, al igual que los poetas, es la visión subjetiva y emotiva del mundo así como las condiciones mentales del hablante. Ante el desafío planteado E.L. Mascall reacciona acusando al célebre neopositivista de haber limitado el campo de la significación lingüística a la experiencia fundada en la intuición sensible *(sense-data)*, como si ésta fuera el unico tipo de experiencia posible. Mascall admite que el lenguaje de los místicos no es verificable, pero no por ello ha de negarse el que pueda ofrecer un conocimiento acerca de la realidad[420]. Mascall

---

[418] Cfr. AYER, A. J.: *Language, Truth and Logic op.cit.* 120 ss.
En *The Genesis of Metaphysics, op.cit.*, 25. Ayer concluye este punto aplicando a los enunciados místicos aquello que dijo el dr. Johnson a propósito de Jacob Böhme: «Si Jacob vió aquello que en sí mismo es inefable, no tenía por qué haber intentado expresarlo».

[419] AYER, A.J.: *Language, Truth and Logic. op.cit.* 120 ss.

[420] «Si el lenguaje del místico no tuviera ninguna relación con la experiencia del oyente o del hablante no podría establecerse ninguna comunicación. Pero las cosas no están así. De hecho, una gran parte del lenguaje usado por los místicos se deriva de la experiencia de los sentidos: el lenguaje de la vista, del tacto y del gusto, aunque los místicos insisten en que estas palabras no hay que tomarlas en su sentido ordinario» MASCALL, *Words and Images. A Study in Theological Discourse*. London 1957. Longmans, 11.

reconoce que el uso lingüístico de los místicos puede resultar extraño, pero ello no quiere decir que carezca de significado y de inteligibilidad. Para este autor, la mística, como cualquier otra disciplina, incluídas las científicas, posee un lenguaje propio. Es verdad que este tipo de lenguaje presenta algunos problemas importantes a nivel lógico, semántico y cognitivo, sobre todo, por la naturaleza, eminentemente misteriosa, de su objeto, cuya comprensión exige no sólo una técnica, sino el entrar además en el juego del lenguaje místico con pureza de corazón y con una devoción religiosa. Pero no por ello se ha de relegar al ámbito del sinsentido, ya que revela parcelas de la realidad, imposibles de conocer desde la sola verificación empírica o racionalística[421]. Hasta aquí llega la crítica de Mascall a Ayer. Da la impresión, sin embargo, de que quizás Mascall se ha ido al otro extremo al defender que el lenguaje de los místicos posee un carácter informativo. La cuestión no puede, pues, plantearse en términos de verificabilidad, ya que el universo de significación en que se mueve el místico a la hora de vivir, y por consiguiente, a la hora de expresar sus vivencias es radicalmente diverso de aquél en que se mueve el científico o el historiador. Ambos acotan la realidad de maneras significativamente diversas. Su legitimidad ha de ser juzgada desde la pragmática lingüística, es decir, desde el reconocimiento de una pluralidad analógica de usos significativos del lenguaje ordinario, tal y como se propone en esta investigación. Sin embargo, no faltan quienes han continuado sosteniendo que el lenguaje místico es verificable y posee, en consecuencia, un valor cognitivo. Tal es la posición de J. Wilson, autor que defiende el valor cognitivo de las expresiones lingüísticas de los místicos, al igual que Ninian Smart. J. Wilson afirma que el lenguaje de los místicos es en cierto modo verificable, ya que aporta una serie de conocimientos acerca de la realidad. Admite que tal verificabilidad es ambigua y en ocasiones meramente subjetiva. Para este autor, hay que distinguir varios niveles de experiencia (uno de ellos es la experiencia mística), cada uno de los cuales se corresponde con diferentes niveles de verificación y de significación. Siguiendo la conocida noción de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, Wilson afirma asimismo que existe una variedad de reglas particulares dentro del juego lingüístico de la palabra «Dios». Siguiendo estas reglas, los enunciados místicos pueden ser verificados por otros creyentes de la misma comunidad. De este modo, Wilson cree poder superar todas las dificultades lógicas que impiden conceder un valor cognitivo a los enunciados de los místicos. Pero parece que su verificabilidad es una verificabilidad muy reducida, confusa y ambigua, basada en

---

[421] *Ibidem*, 12.

una consideración más sociológica que cognitiva[422]. Además, la problemática en torno al valor cognitivo de las expresiones lingüísticas de los místicos es, sin duda alguna, mucho más compleja de cuanto pensaba Wilson. Este autor deja abierta la cuestión acerca del contenido cognitivo de las aserciones de los místicos. La semántica contemporánea, desde el ámbito de la filosofía analítica, objeta que tal contenido cognitivo no puede darse en este tipo de expresiones[423]. J.Hospers, aún sosteniendo que el lenguaje de los místicos carece de sentido para quienes no se mueven en este ámbito de significación (mística), sin embargo lo valora no por su función cognitiva ni por su significado literal sino por su función evocadora. Esta función ha sido estudiada en relación con el significado de las expresiones poéticas. Para algunos autores como Quine y Ladrière, ésta explica el carácter de descripción que, según ellos, poseen las expresiones de los místicos. Evocar no es ciertamente informar pero, a la luz de la teoría de Searle, podría decirse que es un *asertivo, dotado de una peculiar fuerza ilocucionaria directiva.* Evocar es traer al presente de la acción comunicativa aquello que se afirma. Con ello se intenta lograr que el oyente haga algo (decidirse a entrar en el nuevo ámbito de sentido experimentado por aquél que realiza el acto lingüístico de evocar).

## 5.4. La fuerza performativa en la comunicación de la experiencia mística

J. Ladrière, el autor que más clara y explícitamente ha puesto de manfiesto la performatividad del lenguaje de los místicos, considera que dicho lenguaje posee un carácter descriptivo por su referencia a una experiencia única y singular. Por supuesto, concibe tal descripción

---

[422] Una crítica, quizás demasiado radical de Wilson es la de K.Nielsen. Cfr. NIELSEN, K.: «Christian Positivism and the Appeal to Religious Experience». *The Journal of Religion* XLII (1962) 248 -261.

[423] Tennant afirma que las expresiones verbales de los místicos no pueden pretender colocarse en el ámbito cognitivo de la verdad. El místico describe sus experiencias como inefables e incomunicables y, por tanto, según este autor, el lenguaje de los místicos cae en una contradicción *in terminis,* al mantener el conocimiento de una verdad inefable. Cfr. TENNANT, F.R.: *Philosophical Theology.* Cambridge 1968, Cambridge University Press. 2 ed., 314-315. Son de este mismo parecer Blackstone y MacIntyre. Por usu parte, J. Hospers opina que no puede atribuirse a Dios ninguna característica, ya que éste no cae bajo ningún concepto. La tesis coherente, según este autor, sería la de no decir nada acerca de Dios. Una vía posible de solución sería, para este autor, la de la analogía entre aquello que el místico dice y Aquél de quien lo dice. Sin embargo, concluye Hospers, adoptando esta vía, el místico cae en contradicción, ya que con ello se caracterizaría de algún modo a Dios. Cfr. HOSPERS, J.: *An Introduction to Philosophical Analysis.* Routledge and Kegan Paul. London 1956, 374.

de un modo bien diferente al de cualquier otra descripción, fundada en los datos de las impresiones sensibles. Para el filósofo belga, el lenguaje de la fe en la vida mística se distingue claramente de los otros lenguajes de la fe tales como el de la predicación, el de la liturgia, o el de la teología sistemática. Aunque se refiere y se funda en una experiencia personal de fe, en un encuentro inefable con el Absoluto, sin embargo presenta un cierto carácter descriptivo. Descriptivo en sentido analógico dado que la experiencia a la que se refiere es de naturaleza extraordinaria. Por esta razón, su objetividad no es aquella del realismo ingenuo o «fisicalista», que caracteriza el conocimiento como una copia o representación pasiva y refleja de un dato fáctico sino aquella otra que comporta un cierto poder de recreación poética, de *evocación simbólica*. Por eso su expresión propia es la de la figuración y el simbolismo. Este proceso expresivo se inscribe en la fuerza performativa poética del lenguaje. Este autor recoge así una de las ideas básicas de la pragmática lingüística: la pluriformidad del lenguaje que obedece a una pluriformidad de experiencias. Así, hay un lenguaje para hablar de las sensaciones, no ya desde el punto de vista «objetivable» (descripción científica), sino desde el punto de vista de las sensaciones «vividas». Además, hay también un lenguaje para hablar de los «afectos» (placer y dolor), las emociones y los sentimientos. Hay, asimismo, otro lenguaje que da cuenta de los «estados interiores» (disposiciones afectivas, intelectuales como la duda, la convicción, la certeza, el entusiasmo, relacionales como el reconocimiento, la admiración, la compasión, etc.). Estos lenguajes poseen términos específicos y recursos lingüísticos que tratan de describir algo no siempre fácil de comunicar. Con ello se apunta hacia un lenguaje figurativo, simbólico y analógico. J. Ladrière reconstruye del siguiente modo el mecanismo general con el que funciona un lenguaje de este tipo:

> «Se parte del sentido conocido de una definición ostensiva y se deducen las semejanzas entre la experiencia perceptiva (base de las definiciones ostensivas) y la experiencia interior, para transvalorar los términos en cuestión y añadir un nuevo sentido, referido a los estados que se pretenden describir (sentimiento, emoción, estados relacionales, etc.). Así se habla de un "sentimiento caluroso" usando un término en el cual el primer sentido se define en relación a objetos que dan una sensación de calor»[424].

Esta transvaloración (del sentido primero al sentido figurado) no es arbitraria, ya que se funda en la analogía establecida entre los datos de

---

[424] LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens,* II. *op.cit.*, 70-71.

las impresiones sensibles y los datos de los estados interiores. Ahora bien, aquí surge una dificultad. Aún siendo difícil comunicar un estado psíquico, un sentimiento, una sensación y experiencias internas semejantes, sin embargo se trata de experiencias vividas por todo tipo de personas. No sucede así con las experiencias del místico, ya que éstas se caracterizan precisamente por ser extraordinarias y fuera de lo común por más que tengan que ser expresadas con términos del lenguaje ordinario. Para resolver tal dificultad, este autor enfoca la problemática desde una superación del primado exclusivo de un lenguaje objetivista para dar cuenta de todos los tipos posibles de experiencia. En efecto, se ha de superar el presupuesto de una semántica representacionista, que está en la base de la discusión contemporánea en torno a las parábolas del lenguaje religioso, tal como se vió en el capítulo segundo, ya que el lenguaje no es un simple reflejo pasivo de la realidad o de la experiencia sino una construcción operativa. Es acción al mismo tiempo que expresión, es un sistema organizado y pluriforme de actos de habla. Así, a través de las expresiones del lenguaje figurativo se organizan y reconstruyen de un modo nuevo los datos de las sensaciones y, en general, de la experiencia común y ordinaria. El lenguaje figurativo no funciona solamente como un simple intermediario, ya que posee realmente una fuerza intrínseca de transvaloración capaz de conducir hacia un nuevo universo de significación y de evocar aquello que excede los márgenes de la experiencia ordinaria pero que late en ella como su «fundamento último, posibilitante e impelente», siguiendo la feliz expresión zubiriana[425]. Para W. Quine este procedimiento evocativo se emplea habitualmente en el lenguaje poético. Aquí entra en juego la fuerza performativa característica también del lenguaje usado por los místicos. Esta performatividad posee una semejanza con la fuerza poética, capaz de evocar aquello que escapa al concepto y a la representación. El uso poético del lenguaje (en el sentido etimológico derivado de *poiein*) como muy bien recuerda Ladrière, hace presente en el acto del nombrar aquello que quiere significar. Al poner en marcha una serie de recursos lingüísticos, como pueden ser las transgresiones semánticas y las traducciones simbólicas de experiencias comunes, este lenguaje ofrece una «descripción simbolizadora». Aunque no es equivalente a la experiencia vivida, la descripción simbolizadora da una serie de indicaciones precisas sobre la región en la que se sitúa la experiencia espiritual, e incluso sobre sus modalidades estructurales, y sobre algunas de sus propiedades intrínsecas. Estas indicaciones hacen que la experiencia de los

---

[425] Cfr. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, Alianza. 4 ed., 153-154,

místicos sea, por lo menos, comprensible»[426]. Siguiendo el análisis searleano, el relato de los místicos podría considerarse como básicamente *asertivo*. El místico afirma que es verdad la experiencia descrita por él como paradójicamente inefable. Pero sus aserciones poseen una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que el místico narra su experiencia intentando suscitar en el oyente un deseo de unión con el Misterio de Dios. Se trata de un *asertivo* que co-implica una fuerza ilocucionaria *directiva*. En este sentido el verdadero místico es un mistagogo, aun sin pretenderlo. La misma fuerza ilocucionaria de su palabra conduce al oyente hacia el misterio de Dios personal y gratuito, que se revela a quien libremente le busca. Se trata, pues, de un lenguaje articulado en torno a una serie de actos lingüísticos que intentan causar en el oyente una atracción hacia un tipo de experiencia singular e inefable. S. Juan de la Cruz recurre a términos del lenguaje ordinario pero, al usarlos de modo figurativo y simbólico, consigue asociar fuego con amor, intentando producir en el oyente una atracción hacia el tipo de experiencia que él ha vivido. Así, usando el término «llama», símbolo de una acción transformadora, relacionada con el dinamismo del sentimiento amoroso, que paradójicamente destruye y purifica, opera una voluntad de autoimplicación en el oyente. Por su carácter anticipador el lenguaje presenta también una fuerza, la de preparar la experiencia: quien narra una experiencia vivida puede abrir camino a los otros. En este sentido puede alcanzar una significación de enseñanza para otros, de invitación al compromiso aconsejando el camino a seguir. Y aquí descubrimos el aspecto perlocucionario de este lenguaje de la fe. Quien narra una experiencia vivida puede abrir camino a otros. Narrar una experiencia consiste en sostener la verdad de algo sucedido y tiene que ver con los ilocucionarios *asertivos*. Pero la narración de los místicos no se limita a aseverar lo sucedido, ya que se propone además avisar, aconsejar, hacer entrar al oyente en el dinamismo de tal experiencia. En ello consiste su fuerza ilocucionaria. La narración del místico presenta así una cierta semejanza con el anuncio cristiano, ya que en ambos casos se parte de un *asertivo* cuya intención ilocucionaria (*«illocuctionary point»*) conduce a un *directivo* («Emprende este camino», «prepárate para entrar también tú en esta experiencia»). Con ello se pone de manifiesto otro aspecto, también presente en el anuncio cristiano: la

---

[426] LADRIÈRE, J.: *Langage des spirituels*, en AA.VV.: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1975. Beauchesne, col.211. Se cita este ensayo en el que Ladrière pone de manifiesto por primera vez la fuerza performativa del lenguaje de los místicos (o *spirituels* como le gusta a él llamarlos). Estas ideas fueron después elaboradas en el segundo volumen de la obra *L'articulation du sens*.

autoimplicación fundada en la fuerza del testimonio. El hablante está implicado, ciertamente, en aquella experiencia que trata de describir, ya que si no se diera tal autoimplicación, no podría ni siquiera mencionarla. Más aún, en el caso del místico la autoimplicación del hablante es total, ya que la experiencia comunicada supone un estado de unión entre el hablante y Dios. El oyente puede permanecer indiferente, escéptico, asombrado, lleno de curiosidad, interesado y, en ocasiones, dispuesto a seguir las indicaciones de los místicos pero en cualquier caso, sea cual sea su reacción, para poder establecerse un acto comunicativo con el místico, hay que autoimplicarse, de algún modo, con aquello que él transmite. Por eso, J. Ladrière, recogiendo de D. Evans la expresión «*the logic of the self-involvement*», sostiene que el lenguaje usado por los místicos es también profundamente autoimplicativo. En el lenguaje de la vida mística se trata de evocar, reactualizar y producir en el oyente una iniciación en el dinamismo de esta experiencia vital de fe. Por ello, el hablante asume la realidad y los efectos de la experiencia que transmite con todas las consecuencias que ella implica. El asume vitalmente toda la performatividad de la expresión mística. Ella supone, muchas veces, prueba y purificación, transformación interior y apertura mayor al misterio para llegar a un encuentro unitivo con el Dios inefable. Además, esta autoimplicación radical del hablante en relación con el Misterio de Dios va unida a un intento por conseguir una radical autoimplicación del oyente en el dinamismo que anima la vida del místico. Es verdad que también en otros lenguajes de la fe se pretende producir en el oyente un compromiso total con aquello significado en los diversos actos de habla, pero en el lenguaje de los místicos las exhortaciones, consejos, avisos y demás actos ilocucionarios se orientan hacia la unión mística, suprema autoimplicación del creyente con Dios. Podrían ponerse en relación el uso lingüístico de los profetas y el de los místicos para mostrar la diferencia entre los diversos modos de autoimplicación lingüística. En el lenguaje de los profetas, Dios no aparece como el totalmente Otro» (que dicen los místicos) sino como Aquél que se ha comprometido a favor de la salvación de los hombres en la historia, como Aquel cercano al hombre y autoimplicado en conducirlo hacia la verdad y la justicia. El místico aspira a la unión con el Misterio. En cambio, el profeta aspira a constituirse en un *partner* dialógico capaz de establecer una relación, *vis-a-vis* con el Dios revelado en la historia. Para Heschel se trata de dos experiencias bien contrapuestas que subyacen al lenguaje de ambos tipos de personalidades religiosas:

> «El místico desea la experiencia del éxtasis, experiencia que alcanza después de muchos esfuerzos, de una intensa preparación y de haber

realizado una dura ascensión. Por su parte, el profeta no pretende hacer una experiencia profética; lo que él realiza, lo hace contra su voluntad. La revelación no es para él un privilegio sino un terrible peso»[427].

Aunque se trata de dos tipos diversos de experiencias, Heschel exagera en la dicotomía, ya que el místico no busca siempre esa experiencia (en la tradición cristiana, ¡cuántas veces el místico llega a ella sin haberlo esperado!) y el profeta tampoco es ajeno a ella. Además, en la mística de la tradición cristiana las experiencias del místico constituyen un don y, a veces, al igual que señala Heschel en relación con los profetas, constituyen un terrible peso. En cuanto a la experiencia profética, muchas veces va unida a experiencias místicas, como sucede en los anuncios de ángeles y en los oráculos del Antiguo Testamento, que pueden interpretarse en varios textos bíblicos como experiencias de encuentro unitivo con el Altísimo. Esta contraposición radical entre la experiencia del profeta y la del místico que indica Heschel, quizás responda a la óptica de una cierta fenomenología de la religión que atribuye únicamente las experiencias místicas a las llamadas «religiones místicas o mistéricas» y las proféticas a las religiones llamadas «proféticas». Por lo que respecta a la religión cristiana tal dicotomía no debería aceptarse, ya que muchas veces las experiencias de los profetas del Antiguo Testamento surgen en un contexto de encuentro íntimo con el tres veces Santo (*Cfr. Is 6*) o, en cualquier caso, a partir de una llamada personal a la configuración íntima con el plan del Altísimo. En cuanto a las experiencias místicas, normalmente desembocan en un compromiso de comunión y de solidaridad con los más pobres y necesitados. Por ello, aún admitiendo una distinción entre ambos tipos de experiencias, no deberían contraponerse tan radicalmente como parece sugerir Heschel. La diversidad de usos lingüísticos entre el lenguaje profético y el de los místicos obedece a experiencias diferentes del encuentro con el Misterio. Son modos distintos de encuentro con el Dios inefable pero ambos tipos de experiencias se inscriben en el marco común de ese encuentro misterioso al que se refieren los distintos lenguajes de la fe. Prima, por ello, el carácter autoimplicativo como denominador común de los diversos lenguajes de la fe por encima de las diferencias que acaban de exponerse, ya que en fin de cuentas los diferentes actos ilocucionarios se dirigen hacia un fin común. Este consiste en la práctica de la caridad como suprema autoimplicación de Dios con los hombres, de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. De

---

[427] HESCHEL, A.: *Il messaggio dei profeti.* Torino 1981, Borla, 13.

este denominador común se deduce que la significatividad del lenguaje de los místicos pasa por el testimonio de aquél que comunica sus experiencias. Este testimonio no es independiente ni de la autoimplicación del hablante ni de la fuerza performativa en que se basa. Ahora bien, estas dos características no bastan para fundar la significatividad y peculiar verdad de este testimonio. El testimonio, en el caso de la mística cristiana, para ser auténtico y verdadero, tiene que tener lugar en el contexto de la *Lebensform* cristiana, en continuidad con la experiencia de la primitiva comunidad apostólica y con el lenguaje que regula la fe normativamente dentro de la comunión eclesial. Consiguientemente, el sentido y la verdad del lenguaje del místico debe analizarse siempre en estrecha relación con los demás lenguajes de la fe en el ámbito de la comunión eclesial. Así pues, el lenguaje usado por los místicos se presenta como un lenguaje *asertivo*[428] y como un lenguaje de testimonio irreductible al lenguaje propio de la predicación kerygmática de la fe. Dicho lenguaje implica una serie de ilocucionarios *compromisivos, directivos y expresivos.* Asimismo, se trata de un lenguaje que interpreta el mensaje original de la fe y que, por tanto, se asemeja al lenguaje de la teología. En efecto, aunque no posea la sistematicidad de este último, sin embargo, comparte la hermeneuticidad.

---

[428] *Asertivo* y no *descriptivo*. Este segundo término resulta problemático, ya que se presta a confusión y ambigüedad. Por este motivo sería preferible excluír su uso del ámbito de la mística y quizás también del ámbito de los lenguajes de la fe. De este modo, se evitaría la recaída en en el paradigma de una semántica representacionsta. Aunque es mejor no recurrrir a este término, puede aceptarse el sentido que Ladrière le otorga con las precisiones señaladas por él en su obra citada.

# 6

# La significatividad de los lenguajes de la fe

La significatividad de la teología, en cuanto discurso coherente sobre Dios, fundado en su Palabra, que se expresa y manifiesta en la palabra humana *(theo-logia),* ha entrado en crisis. Basta observar el desconcierto de muchos contemporáneos al hablar de Dios. He *aquí algunos ejemplos bien paradigmáticos: padres y profesores de* religión que buscan, a duras penas, dar con el lenguaje apropiado para hablar de Dios a sus niños y jovenes; homilías aburridas y repetitivas como antipropaganda indirecta contra la atracción fascinante de la palabra de Jesús; teólogos que se sienten incapaces ya de hablar sobre Dios, cuando no debiera ser otro su quehacer, si realmente la teología ha de ser un «hablar sobre Dios». La crisis del lenguaje sobre Dios presenta dos aspectos. Por una parte, ciertas formas del lenguaje de la tradición teológica resultan caducas por su carencia de significatividad y así sucumben ante la crítica de la razón lingüística, por otra, se da una carencia de un lenguaje adecuado para anunciar y expresar experiencias inefables como el Misterio de Dios o la resurrección de Jesús. Hay que hablar para poder comunicar. Se habla de «experiencias religiosas», de lo «divino», de lo «último y supremo», de lo «absoluto». Se trata, en definitiva, de la experiencia en medio de la vida del Dios que ama, prueba y salva. Pero el lenguaje se queda muy corto. Ante esta panorama poco halagüeño, surge la tentación de refugiarse en la vía del silencio a la hora de hablar de Dios, siguiendo la consigna del final del «*Tractatus*» de L. Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar hay que callar»[429].

---

[429] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus. op.cit.,* 7.

## 6.1. Causas de la pérdida de significatividad del lenguaje teológico

El lenguaje de la proclamación cristiana ha sido siempre escandoloso y paradójico. Por un lado, ninguna experiencia humana puede pretender demostrar o avalar la inefabilidad de la Buena Noticia cristiana; por otro, este kerygma se transmite a través de palabras. Su vehículo es un discurso que actualmente parece haber perdido su sentido. En efecto, más allá de las dificultades de lenguaje, que podrían superarse mediante una traducción o incluso una adaptación de los textos, como se ha llevado a cabo con gran esfuerzo después del Vaticano II, existe una dificultad lingüística aún mayor, a saber: la crítica radical de toda pretensión de hablar de Dios en un contexto fuertemente secularizado, como es el horizonte existencial contemporáneo. Si el problema fueran tan sólo las alusiones rurales del Nuevo Testamento, tan extrañas a los hombres de ciudad, la solución sería bien fácil: se trataría de traducirlas con ayuda de unas imágenes más familiares, tomadas de la civilización técnica e industrial. Se podría proponer una versión moderna de la Biblia, en un lenguaje accesible a todos, en una traducción contemporánea de las parábolas, con ayuda de hechos de vida bien seleccionados. De hecho quienes tienen la responsabilidad de la predicación cristiana suelen adaptar el lenguaje teológico cristiano, con mayor o menor habilidad y acierto, a las exigencias propias de auditorios bien distintos. Pero el problema hoy no está ahí. No se trata simplemente de las formas expresivas. La raíz del problema se sitúa en torno a la pérdida del sentido de usos lingüísticos empleados en los lenguajes de la fe (invocar a Dios, confíar en El, dirigirse a El para esperar la salvación, darle gracias, decir: «Yo te bautizo» o «Esto es mi Cuerpo»). El problema no es, pues, de índole semántica sino de índole pragmático-lingüística. En esta perspectiva la racionalidad moderna, al desbancar a la razón metafísica que proporcionaba sus categorías al pensamiento religioso, entra en contradicción radical con cualquier pretensión del positivismo teológico. Con la época moderna, inaugurada por la Revolución francesa, observa Jürgen Moltmann:

> «El edificio de las antiguas instituciones, y junto con él su estabilización metafísica, se ha hundido. Con ello se han perdido las evidencias culturales e intelectuales del sentido común que hasta el momento habían podido servir de refugio»[430].

---

[430] MOLTMANN, J.: *Théologie de l'Espérance* Paris 1970, 249 citando a karl Barth (edición española: *Teología de la esperanza.* Salamanca 1969, Sígueme.

Lo que en siglos anteriores se consideraba como el «dato» cristiano ha sufrido una quiebra definitiva. En adelante, toda verdad previamente definida resulta sospechosa por su misma pretensión de dar cuenta de la realidad. Esa crítica que impone a todo discurso religioso la desmitificación de las ilusiones de la conciencia individual o colectiva operada por las ciencias humanas, termina por reaparecer en forma de una cuestión dentro de la misma teología, precisamente a propósito de la necesidad de descifrar el soporte cultural de la predicación cristiana. Este ha sido introducido por la exégesis moderna en la coherencia de las construcciones teológicas. Así pues, la causa última de la actual crisis del lenguaje teológico es la pérdida de su significatividad para el ser humano contemporáneo inmerso a menudo en una *Lebensform* bien distinta de la cristiana. Al igual que sucede con otros usos del lenguaje, también el uso del lenguaje religioso y cristiano se vuelve carente de sentido en el marco de la filosofía analítica en la medida en que deja de tener una referencia reconocible a las experiencias reales de la persona en su mundo. Así, por ejemplo, si la salvación no es una posibilidad visible y experimentable de algún modo en la dimensión de nuestra existencia terrena, no existe ninguna probabilidad razonable de que la gente pueda prestar atención al mensaje evangélico que habla de una salvación por Cristo. Aunque la salvación y la identidad cristianas no pueden identificarse sin más con ningún proyecto de humanidad realizada íntegramente en el ámbito intramundano, la promesa de salvación definitiva no mostrará su credibilidad más que en liberaciones realizadas en la historia. Así, la vida de Jesús, que «pasó haciendo el bien» (*Hech 10, 38*) ilustra concretamente su mensaje de salvación definitiva. Por eso, lo que se afirma y se confiesa de Jesús el Cristo en el lenguaje de la tradición cristiana tiene que guardar una cierta relación —aunque no sea más que para resultar inteligible como lenguaje religioso— con la experiencia cotidiana de la persona en relación con los demás. De lo contrario, quedaría todo ello relegado en la *práctica comunicativa* al ámbito del sinsentido. Si se rompe todo nexo entre el discurso religioso cristiano y el contexto pragmático de la experiencia cotidiana del mundo, el lenguaje se vuelve totalmente incomprensible tanto en su sentido positivo (salvación) como negativo (condenación), y para muchos ni siquiera se planteará ya la opción a favor o en contra del mensaje evangélico. Podrían analizarse, como paradigmáticas, dos expresiones teológicas en las que se observa una pérdida de inteligibilidad y de significatividad teológicas. La primera se refiere a ciertas maneras tradicionales de hablar de la soberanía de Dios y de su Reino, que se han convertido en incomprensibles e inaceptables por la sencilla razón de que la antigua teocracia ha dejado de ser para el mundo de hoy una po-

sibilidad con sentido. Al no traducirla, pierde precisamente el sentido auténtico y siempre válido y significativo del reino de Dios. La segunda se refiere a la afirmación cristiana de que Dios es Padre. Resulta también problemática para muchos contemporáneos, pero por razones contrarias a las del ejemplo anterior. Si la hermenéutica de la experiencia con la ayuda de las categorías de la psicología profunda demuestra que la relación con el padre es una estructura esencial de la conciencia antropológica, es innegable que en la sociedad moderna sin padre la experiencia de la paternidad de Dios se encuentra en crisis. Pero en este caso la solución de una crisis del lenguaje teológico no puede consistir en eliminar el concepto religioso de padre sino en una crítica de la sociedad y en un compromiso existencial en favor de una modificación de sus estructuras. Precisamente entonces la expresión teológica en vez de perder su significado adquiere un sentido crítico y transformador de cara a la construcción de una sociedad fraterna. ¿Qué hacer entonces para conseguir elaborar un lenguaje teológico que siga siendo al mismo tiempo verdadero, es decir, fiel a la Revelación y significativo? No se trata, ciertamente, de volver a los orígenes de la teología cristiana para volver a proponer, a toda costa, todas y cada una de las formas lingüísticas usadas por la Biblia y por la Iglesia en el curso de la historia. En primer lugar, porque no todas vehiculan igualmente la fe de la Iglesia y, en segundo lugar, porque se trata de llegar hasta la *res* sin quedarnos en el *enuntiabile,* siguiendo la sabia distinción de Tomás de Aquino. Conviene tener presente, además, que el lenguaje bíblico desempeña de hecho una función orientadora y crítica pero de ningún modo legitimadora directa de un lenguaje religioso concreto (ya sea tradicional, ya sea novedoso). Sólo es posible una fundamentación indirecta e históricamente mediatizada en la Biblia, si se sabe poner de manifiesto que también en ella la relación con las categorías socialmente concretas, políticas, religiosas y filosóficas entraban a formar parte del llamado lenguaje bíblico de la fe. Nunca ha sido fácil para la Iglesia distinguir entre el *enuntiabile* y la *res* y, por tanto, en una época de crisis del lenguaje religioso hay que experimentar y arriesgarse dentro de la fidelidad a lo que el Espíritu Santo le dice en cada momento histórico. Con todo, se puede compartir el optimismo de fondo de E. Schillebeeckx:

> «Sólo en este clima de confianza recíproca, basada en nuestra común fe en la guía del espíritu de Dios, podrá un período de "crisis del lenguaje religioso", a consecuencia de un evidente cambio cultural, evitar convertirse en crisis de la propia fe; por el contrario, la racionalidad crítica de las aportaciones teológicas dentro de la praxis en la fe de la

comunidad orante, humanamente comprometida, dará lugar a una purificación evangélica de lo que une a todos los cristianos: Jesús de Nazaret, expresado en el lenguaje de la fe. A la vista de nuestra historia universal concreta, a menudo tan inauténtica, llena de desengaños y de dolor, podríamos añadir: "¿A quién iremos?" (Jn 6, 68)»[431].

En este artículo el teólogo holandés describe con acierto las raíces de la crisis susodicha, pero le falta una propuesta sistemática, que asuma en concreto y no sólo en vagas proclamas de entusiasmo profético y triunfal, las instancias lingüísticas de la filosofía y de la cultura contemporáneas. Por este motivo, aun compartiendo su optimismo y sus valoraciones del panorama contemporáneo, podría decirse que Schillebeeckx adolece de una falta de propuesta orgánica y de un diálogo crítico y fructífero con dichas instancias. En los teólogos del área anglosajona, en cambio, sí se encuentra este diálogo fecundo con la filosofía analítica, no exento de deficiencias y limitaciones.

## 6.2. **Características comunes de los lenguajes de la fe**

La filosofía analítica ha superado ya desde hace tiempo su actitud inicial de hostilidad frente al uso religioso y teológico del lenguaje, de tal manera que ha llegado a hacerlo objeto de sus investigaciones. Así lo reconoce Heimbeck, uno de los analistas que ha asistido a esta evolución en la *Cambridge-Oxford Philosophy*:

> «Tengo la convicción de que la moderna metateología ha entrado recientemente en una era más positiva y constructiva, y de la cual, y a través del creciente acercamiento entre filósofos y teólogos, habrán de surgir sustanciosos dividendos en términos de una acrecentada comprensión de todo el complejo campo de la conceptualización, del discurso y de la lógica religiosa»[432].

El lenguaje religioso se sirve de múltiples formas lingüísticas y presenta diversas características. Pero, ¿en qué consiste la peculiaridad del uso religioso del lenguaje? Dicho de otro modo, ¿cuál es la característica esencial que define más claramente la totalidad de los lenguajes

---

[431] SCHILLEBEECKX, E.: «La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico». *Concilium* 85 (1973) II 209.

[432] HEIMBECK, R.S.: *Theology and meaning. A critique of meta-theological scepticism.* Londres 1969, 260. Se cita la versión castellana de la obra de GRABNER - HAIDER. *op.cit.*, 193 nota n. 47.

de la fe y el lenguaje teológico en general? Una primera característica de los lenguajes de la fe, considerados en su globalidad, es la presencia en ellos de un *logos* propio y específico, puesto de relieve en los ilocucionarios *asertivos* de que constan dichos lenguajes. Pero, ¿en qué consiste ese *logos*? No parece que haya unanimidad entre los autores del ámbito analítico anglosajón. Dada su diversa concepción del lenguaje, de la experiencia y de la racionalidad, se comprende el porqué de tal variedad de posturas a propósito de la coherencia discursiva de los lenguajes de la fe. Desde el punto de vista de la fe cristiana, es claro que el creyente se da cuenta de que en el acto lingüístico de profesar la fe se alcanza un cierto saber sobre ese Dios que se le manifiesta. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que tanto en el conocimiento personal como en el llamado conocimiento tácito, desarrollado en la línea de Polanyi y Wittgenstein o en el conocimiento estético (von Balthasar) se encuentra ante conocimientos inobjetivos. Así, para un cierto grupo de investigadores que definen el uso religioso del lenguaje como no-cognitivo, los signos religiosos del lenguaje se fundan exclusivamente en acciones o emociones y en este supuesto, tienen una función ética y expresan intenciones y comportamientos correctos pero sin ningún carácter asertivo[433]. Reduciendo la significatividad de los lenguajes de la fe a su valor de fuerza compromisiva se pierde de vista el aspecto *asertivo* del acto lingüístico que anuncia el mensaje cristiano. Frente a estos autores, otro grupo de investigadores defiende el carácter asertivo de las expresiones lingüísticas de la fe y su coherencia razonable[434]. Uno de los autores que con más énfasis ha insistido en esta característica, común a los diversos lenguajes de la fe, ha sido R. Swinburne[435]. Al igual que Ramsey, también este autor propone una ampliación de la noción de

---

[433] Esta parece ser la postura de aquellos autores que, acentúando la importancia del aspecto compromisivo de las expresiones de fe, olvidan su valor cognitivo. Entre ellos, cabe destacar a: BRAITHWAITE, R.B.: «The Nature of Believing». *Proceedings of the American Philosophical Society* (1932.1933) 129-146; IDEM: *An Empiricist' s View of tne Nature of Religious Belief* en: MITCHELL, B.(ed.) *The Philosophy of Religion*. Oxford 1971; HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox*. London 1958; SCHMIDT, P.F.: *Religious Knowledge*. Illinois 1961; CUPITT, D.: *Taking Leave of God*. London 1980; PHILIPPS, D.Z.: *Faith and Philosophical Enquiry*. London 1970 y ZUURDEEG, W.F.: «The Nature of Theological Language». *Journal of Religion* 60 (1960)

[434] Entre los representantes más destacados de esta posición cabe mencionar a ciertos autores ya estudiados en capítulos anteriores: I.T. Ramsey, F. Ferré, I.M. Crombie, W.C. Smith, J. Runzo, E. Yandell, J.F. Ross, G.E.M. Anscombe, D.M. High y M. Polanyi.

[435] Una exposición detallada sobre cómo obtienen significado las palabras de la teología a partir de la experiencia humana puede verse, siguiendo los capítulos 4 y 5 de la obra de R. Swinburne *The Coherence of Theism*. Oxford 1977, Clarendon Press. La traducción al castellano se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. op.cit.*, 125-160.

experiencia, ya que si no tuviera sentido hablar de experiencia religiosa los lenguajes de la fe y, por tanto, el lenguaje teológico y religioso quedarían despojados de su pretensión de afirmar veritativamente algo acerca del misterio de Dios. De ahí que R. Swinburne insista en dos aspectos fundamentales de la experiencia religiosa, íntimamente ligados al lenguaje teológico: la argumentatividad y la credibilidad. La argumentatividad exige un índice de coherencia razonable, aunque se trate de una razonabilidad específica, influenciada y condicionada, como sucede con toda forma de conocimiento humano. Aquí se vislumbra de nuevo la incidencia de la dimensión pragmático-lingüística en la articulación del sentido que subyace en las diferentes formas de racionalidad y de lenguaje. En efecto, al aprender el primer lenguaje, se adquiere al mismo tiempo un esquema transcendental que posibilita la articulación fundamental de las diversas experiencias existenciales, el sentido y la confianza de base en el *logos* inmanente y trascendente a la realidad. La propuesta de este autor no está exenta de dificultades, sobre todo porque aún sigue dependiendo, en el fondo, del criterio de verificación, al exigir para las afirmaciones teológicas un correlato fáctico. Parece olvidar que la posibilidad de una justificación cognitiva de los enunciados teológicos pasa por la admisión de un uso multiforme y analógico del lenguaje. Swinburne se distancia de los escépticos como Ayer, Carnap, Smart o McPherson, viciados de prejuicios empiricistas y herederos de la noción de experiencia, concebida como percepción impresiva e intuitiva, desde la que el lenguaje religioso carecería de valor descriptivo y por eso mismo de sentido para la racionalidad. Se aleja también de los neofideístas como Hare o MacIntyre, pero le falta incorporar las valiosas y fecundas aportaciones de la fenomenología de la religión, así como un estudio del *logos* específico del lenguaje religioso. Quizá obedezca esta laguna al hecho de haber perdido de vista desde el inicio de su investigación que la fundamentación de la creencia religiosa pasa por un análisis pragmático-lingüístico de sus expresiones en los diversos lenguajes de la fe. Además de la coherencia razonable de los lenguajes que anuncian la fe cristiana, estos tipos de lenguaje presentan otra serie de características que no vamos a enumerar aquí para no extendernos en cuestiones de todos bien conocidas. Basta aquí enfatizar únicamente aquellas características que más específicamente definen estos tipos de lenguaje: la *performatividad* y la *autoimplicación*. Analizando uno por uno los lenguajes de la fe, se pone el acento en estas dos dimensiones presentes ya de un modo u otro en cualquier tipo de lenguaje humano. Sin embargo, es oportuno considerarlas seguidamente en el ámbito de la teología fundamental. Así lo reclama la importancia que tiene en la teología actual

el hallazgo de la performatividad como característica central del lenguaje teológico[436]. Quizá convendría ser más radicales en este punto y considerar esta dimensión performativa no sólo como la primera característica sino además como aquella que define esencialmente el lenguaje teológico y a los lenguajes de la fe. Ello se afirma, no por exclusión, como si la performatividad caracterizase sólo al lenguaje que expresa la revelación cristiana, sino por inclusión, es decir, en cuanto que es la característica que mejor define la esencia del lenguaje a través del cual se expresa la voluntad de autoimplicación por parte de Dios con el ser humano y viceversa. De este modo, la performatividad del lenguaje teológico se presenta como una premisa indispensable que se deriva de la fe misma del creyente como acto fundamental del saber teológico:

> «Esta performatividad indica ante todo que hay una toma de posición personal ante el contenido del lenguaje, que es la del "creer" como constitutivo tanto del compromiso personal como del mismo lenguaje»[437].

Ahora bien, esta fuerza operativa inherente a los lenguajes de la fe no se re-presencializa hasta que no entra en juego la acción de los interlocutores. De ahí que esta fuerza performativa (Austin), ilocucionaria (Searle) aparezca indisolublemente unida a una voluntad y a un «*logos*» de autoimplicación (*the logic of the self-involvement*). Tal implicación del creyente en las palabras con las cuales confiesa y vive su fe hace que éstas lleguen a actuar eficazmente en su vida. Así sucede en el caso de Abrahám cuando descubre con asombro en el lenguaje de la Alianza una invitación a la autoimplicación en un proyecto que comporta para él una serie de extrañas rupturas, entre las que se incluye la más inimaginable: el sacrificio de su hijo Isaac. Paradójicamente, al final se llega a través del lenguaje de la Alianza a la unión más íntima, igualmente inimaginable, entre Dios y Abrahám, a saber, la suprema autoimplicación ratificada en la práctica de la circuncisión. Ciertamente la iniciativa y la potencia operativa proceden, en última instancia, de la fuerza de la palabra divina, pero dado que Dios respeta el libre actuar de la persona

---

[436] Así lo expresa uno de los textos con más autoridad en este campo, el *Diccionario de Teología Fundamental* en la voz «Lenguaje». En concreto, R. Fisichella señala la performatividad como la primera característica del lenguaje teológico, poniéndola en relación con la autoimplicación Cfr. LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. y PIÉ I NINOT, S. (eds): *Diccionario de Teología Fundamental.* Madrid 1992, Paulinas, 827.

[437] *Ibidem*, 827-828.

y que llama a ésta a una colaboración a través del dinamismo de una fe viva y operante, se comprende que la eficacia del lenguaje teológico tenga lugar a través de la la adhesión confiada del creyente a la palabra de Dios. Cabría preguntar entonces: ¿en qué consiste exactamente la performatividad como dimensión constitutiva de los varios lenguajes de la fe? Pues bien, consiste en aquella propiedad que éstos poseen, en cuanto lenguaje significativos, de realizar eficazmente ciertas actitudes y respuestas que identifican al creyente en cuanto tal (aceptación, adhesión confiada a la palabra) sin confundir con ello la eficacia pragmático-lingüística con la propia de la gracia o de los sacramentos. Esta propiedad los define, pues, como lenguajes *asertivos* y *compromisivos, dotados de una peculiar fuerza ilocucionaria*. Por medio de ellos, el creyente acoge razonablemente el Misterio del Dios inefable. En consecuencia, a medida que aumenta el compromiso existencial del creyente, éste descubre en el lenguaje teológico una significatividad cada vez mayor. En cambio, a medida que disminuye una toma de posición activa y personal ante el mundo, realizada desde una opción de fe, se pierde, a los ojos del contemporáneo, el significado de fórmulas lingüísticas como nuevo nacimiento, bautismo, cruz, alianza, resurrección, conversión, justificación, vida eterna, proyecto de Jesús, salvación o liberación. De aquí se deriva la importancia metodológica de los análisis de Searle con vistas a poner de relieve cuáles son las condiciones que permiten al creyente realizar actos lingüísticos formalmente significativos. De este modo, podrían evitarse ciertas formas de realizar peticiones o de ponerse en relación con el Misterio de Dios que sonaban a superstición o idolatría y que estaban alejadas, además, de un horizonte existencial significativo para el ser humano. En efecto, para que un lenguaje sea significativo, ha de estar en íntima relación con la vida del creyente (*Lebensform*) y conectar con toda aquella serie de preguntas, presentimientos, expectativas existenciales y compromisos que animan su existencia diaria. Cuando se pierde de vista este horizonte, que sale a relucir en el análisis pragmático-lingüístico de cualquier expresión lingüística, las fórmulas teológicas corren el riesgo de quedar privadas de relevancia existencial y, por tanto, de sentido. ¿Cómo podrá tener sentido hablar de Dios cuando no tiene lugar un cultivo de la dimensión de apertura a lo de algún modo absoluto? Quien vive distraído, dissipado en mil ocupaciones, quien vive dominado por el interés, la utilidad, la ganancia, quien vive dominando y explotando, difícilmente podrá abrirse a una experiencia que se caracteriza por su gratuidad. Difícilmente se captará el sentido de un lenguaje que anuncia este tipo de experiencias (por mucho que en vez de «todopoderoso», digamos «grande en el amor», o «rico en misericordia»). Y, en cambio, quien recono-

ce en determinados ámbitos de la experiencia humana la presencia de una realidad que sostiene la vida humana y que responde a los interrogantes profundos del ser humano, aunque quizás no la identifique explícitamente con Dios, sin embargo está en condiciones de captar el sentido del lenguaje religioso:

> «Para que el encuentro con la Presencia originante sea posible, la persona debe pasar, pues, de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación»[438].

Poniendo de relieve la fuerza ilocucionaria y el aspecto auto-implicativo del lenguaje teológico, puede descubrirse más fácilmente la conexión de este tipo de lenguaje con aquellas dimensiones constitutivas de todo lenguaje humano y de toda acción comunicativa. Desde esta conexión, surge la pregunta acerca del fundamento último del acto comunicativo teológico, cuyo plus de significación conduce hacia una apertura al Misterio de Dios, revelado en Cristo. Una vez fundada la significación lingüística de aquello que anuncia el mensaje cristiano, deberá añadirse que este tipo de lenguaje presupone la fe, «hábito del alma, cierto y oscuro»[439]. Cierto, en cuanto que se trata de un lenguaje fundado en un testimonio verdadero y digno de ser creído y oscuro, en cuanto que se trata de una verdad invocada, acogida y vivida desde una entrega obediencial de toda la persona al Misterio de Dios[440]. Esta última observación revela otras dos características propias no sólo de los lenguajes de la fe sino, en general, del lenguaje teológico. Estas explican el porqué de la diversidad de los lenguajes de la fe. Ellas son

---

[438] MARTÍN VELASCO, J.: *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid 1996. 2 ed., Trotta, 50.

[439] S. JUAN DE LA CRUZ: *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap.3. Madrid 1988, Editorial de Espiritualidad. 3 ed., 210.

[440] Aquí puede resultar sugerente G.Gutiérrez cuando dice que la teología es el acto segundo; el primero viene dado por la contemplación y la acción: «El primer momento de la teología (...) es la fe y se expresa en la oración y compromiso (...) El acto segundo, el de la reflexión estrictamente hablando, intenta leer esa práctica compleja a la luz de la palabra de Dios. Se impone un discernimiento frente a las formas concretas que asume el compromiso cristiano; esto se hará recurriendo alas fuentes de la revelación. Los criterios últimos en teología vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma». Cfr. GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca 1990. 14 ed, 38. Y, más adelante, alude al lenguaje teológico: «Partiendo de la práctica cristiana-compromiso y oración al mismo tiempo-la teología busca ser un lenguaje sobre Dios (...) Entre nosotros la gran pregunta pastoral —y en consecuencia también teológica— es ¿cómo decirle al pobre, a quien se le imponen condiciones de vida que expresan una negación del amor, que Dios lo ama?». Cfr. *Ibidem*, 38-39.

la *paradoja* y la *analogía*, fundadas en la tensión insuperable entre la intención de afirmar a Dios y la inefabilidad del divino misterio:

> «El análisis del lenguaje del teísmo cristiano detecta como principales polaridades de oposición semántica la dialéctica de revelación y misterio, conocimiento y comprensión, inmanencia y transcendencia, necesidad y posibilidad, amor y temor, Creador y creatura, creación y alianza, mística y ética, y finalmente, identidad y diferencia. El lenguaje de la fe deberá expresar la identidad fundamental del Dios revelado y el Dios escondido. La afirmación de Dios coincide con el reconocimiento del misterio. Por ello, el lenguaje religioso manifiesta su mensaje de modo fundamentalmente analógico, simbólico y paradójico»[441].

En efecto, el lenguaje sobre Dios no debe olvidar que su referente es siempre el Dios inefable. He aquí la paradoja básica del lenguaje religioso, al decir que la teología quiere hablar de un Dios, del cual en realidad nunca es posible hablar adecuadamente. El lenguaje teológico debe conciliar, por tanto, apofatismo y catafatismo, misterio y afirmación. Esta es la razón de fondo para explicar por qué el lenguaje teológico excluye la vía de la equivocidad extrema y de la univocidad perfecta. Es preciso asumir una tensión, incómoda para muchos de nuestros contemporáneos que buscan una confortable instalación existencial anestesiando toda pregunta de ultimidad, pero inevitable para el ser humano: la tensión ineludible entre el contenido inifinito que quiere expresar la divina realidad y la forma limitada de toda fórmula lingüística. Incluso asumiendo rostro humano y haciéndose semejante a nosotros (en Jesucristo), Dios continúa trascendiendo infinitamente el horizonte, siempre limitado, del universo lingüístico. El misterio se sugiere, se indica, se gusta y se hace gustar. Inútil pretender abarcarlo con la palabra. La inefabilidad divina es la traducción lingüística de la incomprensibilidad, de la infinita transcendencia y de la inaferrable libertad de Dios. A partir de aquí, se comprende el carácter analógico y multiforme de toda expresión teológica, ya que en la diversidad de los lenguajes de la fe se pone de manfiesto la pluriformidad de usos lingüísticos, tales como el informativo, el normativo y el expresivo. En efecto, por un lado, el lenguaje profético, el de la tradición litúrgica doxológica o el de la experiencia religiosa mística presentan numerosas características del uso expresivo. Por otro lado, el lenguaje de los

---

[441] PASTOR, F.: *La lógica de lo inefable*. Roma 1986, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 62.

teólogos hace pensar en el uso informativo. El lenguaje doctrinal del magisterio eclesiástico presenta numerosos indicios del uso normativo, en cuanto orientación directiva del recto uso semántico del material significante en una proposición doctrinal[442]. La analogía y la paradoja nos recuerdan la dialéctica del ***simbolismo***, característica común a la diversidad de expresiones religiosas, tal y como se reconoce unánimente en el campo de la fenomenología de la religión[443]. El símbolo no sólo es importante porque prolonga una hierofanía o porque la sustituye; lo es sobre todo porque continúa el proceso de hierofanización y porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar:

> «Pero hay más: mientras una hierofanía presupone una discontinuidad en la experiencia religiosa (puesto que existe siempre, bajo una u otra forma, una ruptura entre lo sagrado y lo profano y un paso de lo uno a lo otro, ruptura y paso que constituyen la esencia misma de la vida religiosa), el simbolismo, en cambio, realiza la *solidaridad permanente del hombre con la sacralidad* (solidarización que evidentemente es confusa, en el sentido de que el hombre no tiene conciencia de ella más que esporádicamente)»[444].

En las imágenes simbólicas se da una fractura entre lo que es expresado y lo que expresa. Es propio del enigma y de la profundidad de la expresión simbólica el revelar y el ocultar al mismo tiempo. De ahí que si afirmamos que el universo es la expresión de la realidad última, estamos diciendo que el universo revela y oculta la realidad última. La Biblia contiene, tanto en el AT como en el NT una gran diversidad de juegos de lenguaje: textos legales, ordenaciones morales, prescripciones higiénicas, cartas de exhortación, alabanzas, acciones de gracias, etc; pero probablemente el tipo de lenguaje más importante y relevante es el narrativo. Jesús de Nazaret se presenta como persona narrada, pero con mayor frecuencia como narrador narrado, mientras que los

---

[442] Podría continuarse con la enumeración de otra serie de características comunes a los lenguajes de la fe, tales como la historicidad, pero ello supondría repetir una serie de elementos, suficientemente estudiados en el ámbito de la teología fundamental. Por este motivo, aunque también se ha aludido a la semántica, se ha pretendido hacerlo en relación con la pragmática lingüística, poniendo de relieve aquellas características menos estudiadas en la tradición teológica, como son la performatividad y la autoimplicación propias de los lenguajes de la fe.

[443] Cfr. ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*. Madrid 1981. 2 ed., Cristiandad, 430-455; IDEM: *Imágenes y símbolos*, Madrid 1974. 2 ed., Taurus.

[444] ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. op.cit.*, 447.

discípulos aparecen como oyentes de narraciones, que a su vez repiten y continúan narrando oralmente o por escrito los relatos escuchados. De este modo, estos relatos han llegado hasta nosotros y cuando, por ejemplo, repetimos nuestros hijos las historias bíblicas, nos insertamos también nosotros en una tradición narrativa ininterrumpida. El cristianismo es una comunidad de narración. Los relatos no se concluyen por lo general con una interpretación, sino que continúan, una vez disuelto el círculo narrativo, siendo repetidos y contados de nuevo por los oyentes. Las narraciones no se orientan hacia el sí o el no de la verdad, sino hacia un más o un menos de relevancia. Las historias más relevantes se orientan hacia la fe; exigen del oyente que se convierta en realizador de la narración y que imite las actuaciones relatadas. Sin embargo, el cristianismo no continuó siendo una comunidad narrativa. En el contacto con el mundo helenístico perdió su inocencia narrativa, pues en la cultura griega la narración («el mito») estaba subordinada a la razón («al logos»). Le sucedió lo mismo que a los filósofos, aunque entre ellos hay excepciones (p.ej., S. Agustín nos cuenta la confesión de su propia vida, Descartes nos relata el método de su pensamiento, Pascal busca al Dios de Abrahán, de Isaac y Jacob, Rosseau cuenta las contradicciones de la naturaleza humana, Nietzsche narra la sabiduría de Zaratustra,...)[445]. La alianza más o menos santa entre la teología y las ciencias, sobre todo, la ciencia histórica, no se puede rescindir sin más. Una teología puramente narrativa apenas resulta concebible hoy en día. Pero a una crítica interdisciplinar de la teología debería permitírsele poner en duda la indubitabilidad de esta antigua alianza con la ciencia histórica. Hay también historias ficticas que pueden ser escuchadas bajo el signo de la interpelación. Quizá hemos dejado de creer en la fuerza de la narración: documentos teóricos y abstractos, cartas pastorales poco cercanas al estido y vida de la gente con muy pocos ejemplos y narraciones, homilías que no parten de un hecho de vida ni de una parábola, escasa presencia del simbolismo en las acciones litúrgicas (parece cosa propia de Misa de niños)[446]. No vendría nada mal potenciar el valor del mito, del poema, del testimonio, de la metáfora, del canto, del himno, del saludo afectuoso, de la oración sincera, de la proclamación y, sobre todo,

---

[445] Cfr. METZ, J.B.: «Teología narrativa». *Concilium* 85 (1973) II, 212-218.

[446] Bellamente lo expresa A. de Saint-Exupery en *El Principito*: «Las personas mayores son incapaces de comprender nada por sí solas, y es muy fastidioso para los niños tener que darles una y otra vez mil explicaciones...» En definitiva, entienden mejor cuando se les habla «de bridge, de golf, de política y de corbatas» que cuando se les habla «de la serpiente boa, de la selva virgen y de las estrellas». Cfr. DÍAZ MARCOS, C. y SABORIDO CURSACH, J.L.: *Uso y abuso de la palabra en la Eucaristía.* Sal Terrae 1995, 382, nota 5.

del lenguaje narrativo. Pero para ello resulta fundamental cultivar la capacidad de escucha poética en el amplio sentido de la palabra. Para saber oír la palabra cristiana del mensaje de Dios, el ser humano tiene que estar capacitado, ejercitado y agraciado. La aptitud y el adiestramiento para percibir la palabra poética es un supuesto para acoger la palabra de Dios[447].

## 6.3. La Revelación cristiana: una acción comunicativa entre Dios y la humanidad

Los autores de teología fundamental[448] concuerdan unánimemente al establecer como novedad radical del Vaticano II y, en particular, de la *Dei Verbum* la centralidad de la Palabra de Dios expresada con un lenguaje concreto, personalista, dialógico, dinámico y operativo[449].

---

[447] Cfr. RAHNER, K.: «La palabra poética y el cristiano», en *Escritos de Teología* IV. Madrid 1967. 3 ed., Taurus, 453-466.

[448] Para profundizar en el planteamiento conciliar de la Revelación puede ser útil releer los artículos de autores como J. B. Metz, C. Geffré, R. Latourelle, H. Fries, K. Rahner, J. Walgrave, J. Cahill o L. Gilkey en el número 6 (1969)de la revista *Concilium*, dedicado a la teología fundamental y también la obra, ya clásica en teología fundamental, dirigida por LATOURELLE, R. y O'COLLINS, G.: *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental.* Salamanca 1982, Sígueme. Este planteamiento aparece continuamente en los manuales de teología fundamental. Entre los más recientes se encuentran los de SCHMITZ, J.: *Offenbarung.* Düsseldorf 1988; FRIES, H.: *Teología Fundamental.* Barcelona 1987; KERN, W.; POTTMEYER, H.J.; SECKLER, M. (eds.): *Handbuch der Fundamentaltheologie.* Friburgo-Basilea-Viena, sobre todo el tratado II: *Traktat Offenbarung* 1985; DULLES, A.: *Models of Revelation.* Nueva York 1983; O'COLLINS, G.: *Fundamental Theology.* Londres 1981; DARTIGUES, A.: *La Révélation. Du sens au salut.* Torunai 1985; LAVATORI, R.: *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede.* Bologna 1985; CASALE, U.: *L'avventura della fede: Saggio di teologia fondamentale.* Turín 1988; BENTUE, A.: *La opción creyente: introducción a la Teología Fundamental.* Salamanca 1986 y PIÉ I NINOT, S.: *Tratado de Teología Fundamental.* Salamanca 1991. 2 ed.

[449] DV 2. Este número, central en el conjunto de la constitución, describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro. Esta categoría, expresada sobre todo en los verbos *accessum habere, consortes fieri, alloqui, conversari, invitare* y *suscipere* sugiere a su vez el carácter multilateral de las relaciones interpersonales y de su proceso. Este texto, además, describe la estructura del encuentro divino-humano como un juego de palabra y acción. Las expresiones binarias *gesta et verba, opera et doctrina, res et verba, verba et mysterium* dan a entender claramente el carácter de totalidad de la revelación que incluye la dimensión corporal y sensible del ser humano y le afecta en su integridad como un tú. Esta afirmación es fruto de la investigación de la teología exegético-bíblica del presente siglo, pero también de las reflexiones sobre la relación entre palabra y sacramento. Cfr. WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual.* Salamanca 1994. Sígueme, 226.

### 6.3.1. *La performatividad de la Palabra de Dios en la constitución conciliar «Dei Verbum»*

El Concilio Vaticano II afirma que el significado de las palabras de la Revelación se funda en su eficacia para realizar los hechos que constituyen la historia de la salvación. Estos, a su vez, ponen de manifiesto la doctrina y las realidades que las palabras significan. Esta doctrina se basa en la afirmación cristológica central del prólogo del evangelio de Juan: «el Verbo se hizo carne» *(Jn 1, 14)*. En efecto, muchas veces lo dicho en el mensaje cristiano se transforma en hecho, como se ha podido comprobar analizando los diversos lenguajes de la fe y como también podría verse en las palabras del ángel ante el sepulcro vacío[450] o en otros relatos bíblicos. Este fundamento cristológico se pone de manifiesto, también, en la relación que se establece entre la palabra como profesión de fe y los hechos salvíficos (Rom 10. 9-10). Esta relación orgánica entre hechos y palabras es abordada en la «Dei Verbum»[451]. Las palabras toman el hecho con su sentido y lo hacen explícito y formal al articularlo y pronunciarlo. Su contenido salvífico se hace eficaz y operativo en la aclamación doxológica de la comunidad cristiana. De este modo, el sentido de los hechos llega a madurar en la palabra, mientras que la solidez y densidad de la palabra proceden del hecho. Por su sentido manifestado, el hecho se parece a la palabra. Porque acaece con el hecho, la palabra constituye un hecho salvífico. Esta doble semejanza y aproximación llega a su conjunción perfecta en Cristo, revelador y revelación, Palabra hecha carne. El estudio de la dimensión performativa de todo lenguaje ayuda, de nuevo, a comprender la íntima conexión de los hechos y las palabras. La intrínseca relación entre la palabra y la obra de Dios no reside sólo en que ambas son efecto de una acción divina sino también en que producen un efecto en el destinatario de la comunicación. Así lo afirma bella y expresivamente el autor de la carta a los Hebreos: «La Palabra de Dios es viva y eficaz más tajante que espada de doble filo» *(Hebr 4, 12)*. De esta manera, la revelación bíblica hace ver cómo la palabra en la que reconocemos a Dios

---

[450] Sobre este último episodio puede verse el artículo de L. MARÍN, «Las mujeres en el sepulcro», en CHABROL y L. MARÍN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*. Madrid 1971, Narcea, 81-103, donde se comenta: «la orden del ángel ("id, decid a sus discípulos. ha resucitado; os precederá en Galilea") no se centra en la presencia de Jesús en Galilea, en su resurrección, en su visibilidad, sino en la proclamación, la divulgación de esa presencia, de esa visibilidad. Tal vez sea función fundamental de la palabra profética transformar el *dictum* en *factum*, dotar a lo que se dice en la consistencia plena de un hecho, de un acontecimiento en el ser» (pp. 95-96).

[451] DV 2

que se comunica real y efectivamente va siempre unida a la acción creadora. Tal es la profesión de fe en el amor de Dios que se comunica con la humanidad. No se entrega al ser humano porque éste se haya mostrado previamente digno de su amor sino que es Dios quien, al crear al ser humano y comunicarse por amor, le hace digno de amor. Tal es la Palabra creadora que Dios dirige al interlocutor humano:

> «La obra de Dios es el elemento material en la revelación: Es un salir de Dios de Sí mismo, para comunicarse con el hombre. Pero además necesita un alma como elemento determinante, para que quede bien definido en su carácter de revelación y de manifestación personal a la inteligencia y a la voluntad del hombre. Y esto se le da por la palabra. Esta constituye el elemento formal de la revelación... la revelación se realiza en una unión íntima y viva, entre la obra y la palabra de Dios. La revelación es la obra de Dios, a la cual la palabra da su significación verdadera y su carácter personal, o la palabra, que encuentra en la obra su plenitud creadora»[452].

Otto Semmelroth distingue entre palabra y obra de Dios. Al mismo tiempo expone la intrínseca unión entre ambas en el concepto de Revelación, sin olvidar por ello la otra distinción, no menos importante, entre palabra de Dios y Revelación. Se pregunta cuál de los dos elementos es el decisivo a la hora de definir la esencia de la revelación y nuevamente responde mostrando cómo a lo largo de la historia de la salvación aparece con toda claridad la unión intrínseca entre la palabra y la obra[453]. Entre los múltiples modelos usados en el ámbito de la teología fundamental para presentar la Revelación cristiana, proponemos el de la acción comunicativa, entendida como un complejo acto ilocucionario. En efecto, «revelarse» constituye un complejo acto ilocucionario. Como equivalente de dar a conocer o manifestar algo oculto y misterioso constituye básicamente un *asertivo*. Pero considerarlo únicamente desde esta perspectiva, supondría ignorar la tensión paradójica entre manifestación y ocultamiento, tan característica del misterio cristiano y conllevaría el retorno a una noción intelectualista de la Revelación. Ello podría evitarse diciendo que se trata de un *asertivo* dotado de una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que al darse a conocer, Dios da vida e ilumina plenamente el misterio del ser humano[454]. Aun así, la

---

[452] SEMMELROTH, O.: *La palabra eficaz. Para una teología de la proclamación.* San Sebastián 1967. Dinor., 60.

[453] Cfr. *Ibidem*, 61.

[454] Cfr. G. S 22

riqueza y amplitud de los múltiples aspectos presentes en la Revelación cristiana, Misterio siempre inefable, desborda enteramente los límites del análisis de los ilocucionarios humanos. Este modelo presenta, además, la ventaja de integrar aspectos de otros modelos, como pueden ser los de autocomunicación (Max Seckler), palabra (O. Procksch y A. Robert), encuentro interpersonal (J. Martín Velasco, R. Guardini, H.U. von Balthasar, Haag) o presencia misteriosa de Dios en el dinamismo de la acción humana (M. Blondel, P. Tillich, K. Rahner, Baum, Dewart, Moran, Tracy, Darlap), entre otros. En cuanto al acceso del ser humano a la Revelación, desde la fenomenología de la religión se constata que el hombre habla a Dios y de Dios. Analizando los actos lingüísticos empleados en esta relación dialógica con el Misterio, se descubre en ellos una peculiar fuerza ilocucionaria, cuyo fundamento último para la teología cristiana radica precisamente en una previa acción comunicativa por parte de Dios que llamamos Revelación. De este modo, el análisis lingüístico constituye un método de inmanencia para descubrir en el ámbito de la acción comunicativa un plus de significación que apunta hacia una palabra originaria, trascendente y personal, *la Palabra de Dios, revelada plenamente en el Verbo encarnado, Palabra* que lleva a término el dinamismo de autotrascendencia, presente en la acción comunicativa humana. El análisis pragmático-lingüístico no se agota con las aportaciones de J. Searle. Entre los varios autores que trabajan a partir de los análisis searleanos, cabe citar aquí a K.O. Apel y J. Habermas. Estos autores parten de la tesis de la doble estructura del lenguaje. Todo acto lingüístico está compuesto por un elemento «proposicional» y otro «performativo». La tesis habermasiana en este sentido, que Apel hace suya, es la de que la comunicación lingüística implica un entendimiento simultáneo de los hablantes respecto a estos dos planos[455]. La pragmática universal de Habermas se dirige al análisis de las condiciones del «acuerdo» o del «entendimiento» comunicativo y pretende reconstruir las reglas que constituyen la «lógica» del habla. Apel, por su parte, se propone reconstruir la diferencia que Searle establece entre «reglas» y «convenciones» para alcanzar «con Searle contra Searle» una comprensión más radical de las implicaciones de la teoría de los actos de habla. Pero lo que más nos interesa de Apel es el

---

[455] Cfr. HABERMAS, J.: *Was heiBt Universalpragmatik?*, en APEL, K.O.: *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a M. 1982. 3 ed., Suhrkamp1976, 224-229. Hay trad. cast. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid 1989. Cátedra 1989 y APEL, K.O.: «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», en BOSSHARDT, H-G. (ed.): *Perspektiven auf Sprache*. Berlin 1986, de Gruyter, 65-70.

análisis del acto de habla de la argumentación. En efecto, según Apel, la argumentación es irrebasable porque cualquier comportamiento racional debe contar con ella, pero también por el hecho de que la argumentación que se desenvuelve en el lenguaje ordinario, constituye el techo último posible en la cadena de lenguajes y metalenguajes y, en este sentido apunta, a nuestro entender, a lo que en filosofía de la religión se llama dimensión de ultimidad o de apertura a lo de algún modo absoluto[456].

> «En tanto que argumentadores serios —en el sentido mencionado— reconocemos siempre, de manera necesaria, nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa real y a una comunidad argumentativa ideal, contrafácticamente anticipada»[457].

¿Por qué este *hiatus* entre la comunidad real y la ideal? ¿Por qué esta exigencia trascendental de una fundamentación última y, por tanto, incondicionada, puesta de manifiesto en el acto de habla de la argumentación? Son preguntas de ultimidad que escapan al objeto de la reflexión analítica apeliana, pero que constituyen vías de acceso que nos encaminan hacia un fundamento último e incondicionado, confesado como Misterio de autocomunicación personal y gratuita en las religiones monoteístas. Apel plantea el *factum argumentationis* como horizonte de fundamentación filosófica de una ética normativa que permita alcanzar un consenso racional intersubjetivo. Para evitar el formalismo universal de esta propuesta Apel complementa la fundamentación última de la ética discursiva con la corresponsabilidad propia de la ética de consecuencias que permite mediar el ideal trascendental con la situación histórica concreta. Ello conlleva una revalorización de las tradiciones religiosas:

> «Desde esta perspectiva, las tradiciones religiosas cobran un nuevo significado y reciben una nueva tarea en el contexto de esta ética procedimental. No basta con las convicciones privadas, siempre sospechosas de irracionalidad o de dogmatismo voluntarista, ni es posible asumir una situación de gueto eclesial y religioso en el marco de una sociedad pluralista. Tampoco es posible ni deseable la uniformidad ético-moral

---

[456] «La argumentación —al igual que el pensamiento con pretensiones de validez allí expresado— es irrebasable en la filosofía. Esto significa que el discurso argumentativo no puede ser rehusado, digamos por un escéptico o un relativista, aduciendo que en él podría hallarse un contra-argumento en relación a la posibilidad de una fundamentación filosófica última: no podemos saber absolutamente nada de un escéptico que no argumenta». Cfr. APEL, K.O.: 17-18.

[457] *Ibidem*, 20.

impuesta por la correspondiente autoridad eclesiástica o religiosa, con o sin el apoyo del brazo secular, eliminando el marco de la razón dialogal-reflexiva como instancia legitimadora y crítica... A su vez, la ética de Apel es deudora de una concepción del hombre y unos valores antropológicos que son el resultado de la recepción de las tradiciones sustancialistas occidentales y que no pueden presentarse sin más como valores transculturales o como valores trascendentales puramente formales»[458].

Surgen de nuevo aquí preguntas de ultimidad: ¿por qué ser moral? Habermas responde claramente: «no puede ser contestada por una filosofía que piense postmetafísicamente»[459]. Para Habermas la necesidad de ser moral se basa en las convicciones morales del mundo de la vida y en las tradiciones culturales. K.O. Apel acepta la pregunta pero tampoco para él puede ser respondida mediante una argumentación reflexiva y última. Habría que recurrir para dar una respuesta a una cosmovisión semejante a las religiosas[460]. K.O. Apel no entra en esta cuestión metafísica, pero abre espacio a un horizonte de ultimidad, irrebasable e inalcanzable por ser último. En J. Habermas asistimos a una valoración de la religión precisamente en virtud del tipo de lenguaje empleado por los teólogos:

> «Puedo imaginar que tal vez no podamos prescindir de los teólogos, si queremos aclararnos nosotros mismos sobre las condiciones que hacen nuestra vida digna del hombre... Ellos todavía poseen un lenguaje que tiene cualidades de interpelación y metacomunicación y que nosotros, los sociólogos, no nos podemos permitir. Quizá este lenguaje puede poner en movimiento lo que hoy debería ponerse en movimiento para detener la invasión de sistemas interpretativos que se objetivan a sí mismos»[461].

---

[458] ESTRADA, J.A.: «Tradiciones religiosas y ética discursiva», en BLANCO, D.; PÉREZ, J.A. y SÁEZ, L.: *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel.* Madrid 1994, Trotta, 195-196.

[459] HABERMAS, J.: *Textos y contextos. op.cit.*,164.

[460] Cfr. APEL, K.O.: «A Priori de la Facticidad y A Priori de la Idealización. Opacidad y Trasparencia. Entrevista de L. Sáez Rueda con K.O. Apel», en BLANCO FERNÁNDEZ, D.; PÉREZ TAPIAS, J.A. y SÁEZ RUEDA, L (eds.): *Discurso y realidad. El debate con K.O. Apel.* Madrid, Trotta 1994, 251-270, 264, ss. Sostiene ahí Apel que «en la medida en que defiendo la pragmática trascendental, yo no puedo recusar este principio postmetafísico (de Habermas). Pero desde mi punto de vista, es excesivo afirmar que, debido a ello, la filosofía no puede aportar nada en absoluto respecto a la pregunta planteada por Kohlberg —"¿por qué ser moral?"—. Esto sería también dogmático». Cfr. MARDONES, J.M.: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión. op.cit.*, 137.

[461] BAHR, H.E. (ed.): *Religionsgespräche Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion,* con colaboraciones de Dorothee Sölle, Jürgen Habermas, etc. Darmstadt-Newied 1975, 29 Cfr. KUNG, H.:*¿Existe Dios?* Madrid 1973. 3 ed., Cristiandad, 789-790. Sobre la controversia teológica con Habermas y Apel, cfr. PANNENBERG, W.: *Wissenschaftstheorie und Theologie.* Francfort 1973, 90-105 y 185-206. Cfr. KUNG, H. *Ibidem*, 789, nota.

A propósito de la fundamentación ética de J. Habermas, H. Küng arguye que partiendo de la comunidad de comunicación y argumentación no es posible fundamentar una exigencia universal con obligatoriedad absoluta[462]. La apertura a una trascendencia personal e incondicionada, en cambio, lejos de ser heterónoma y desafíante en relación con el ser humano, posibilita y plenifica su autonomía al llevar a término el dinamismo de la acción ética, puesto de manifiesto en todas las formas de argumentación orientadas hacia el consenso. Centrándonos en el ámbito de la fundamentación última y sin entrar en el debate ético, Apel plantea la cuestión que nos ocupa en el marco de la acción comunicativa, caracterizada por la dialéctica entre la comunidad real y la comunidad ideal, anticipada contrafácticamente. Tal tensión se asemeja a la blondeliana, puesta de manifiesto entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*. En ambas se descubre la apertura desde la radical asunción de la inmanencia de la acción humana a la presencia de una trascendencia incondicionada. Apel no alude en ningún momento a esta conclusión. Pero si este fundamento último no fuese incondicionado, ¿cómo podría seguir ostentando el atributo de último? Le sucede como a Horkheimer que se queda en la añoranza y en el deseo del Otro para que no triunfe la injusticia[463], pero sin llegar a la afirmación de la existencia del fundamento último incondicionado. Desde la perspectiva pragmático-lingüística, la reflexión apeliana muestra la tensión paradójica del dinamismo de la acción comunicativa humana, presente en el análisis de la argumentación. Para el creyente cristiano esta dialéctica apunta hacia una plenitud dialógica, hacia una trascendencia personal autocomunicativa llamada Revelación[464].

---

[462] KUNG, H. *op.cit.*, 790.

[463] Cfr. HORKHEIMER, M.: «La añoranza de lo completamente otro», en *A la búsqueda del sentido*. Salamanca 1976, Sígueme, pp. 67-124; «la función de la teología en la sociedad», *Ibidem*: 125-136.

[464] No desarrollamos más las aportaciones del planteamiento apeliano porque ello requeriría un estudio detallado de su propuesta. Por otra parte, su mayor interés se inscribe en el marco de la filosofía de la religión más que en el de la teología fundamental. Esperamos poder desarrollar en el futuro este tema aquí planteado. Para profundizar en la propuesta apeliana, señalemos únicamente dos recientes publicaciones: Una es la de SÁEZ RUEDA, L.: *La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel*. Universidad de Granada 1995. Al final de esta obra se encuentra una bilbliografía actualizada y amplia sobre K.O. Apel. Otra es la edición que recoge los textos y debates del Simposio «Discurso y facticidad», que sobre el pensamiento de K.O. Apel, se celebró en Granada en noviembre de 1992. Edición de D. Blanco Fernández, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, titulada: *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*. Madrid 1994, Trotta.

### 6.3.2. *Credibilidad de la Revelación y significatividad lingüística*

La cuestión de la credibilidad del mensaje cristiano pasa por la cuestión de su significatividad:

> «Credibilidad de la revelación equivale a significatividad de la revelación; esto supone, en primer lugar, que en nuestro discurso la credibilidad quiere referirse siempre a la decisión de vida, no porque ésta constituya el criterio último de verdad de la revelación, sino más bien porque forma el momento de conclusión de la aceptación de la misma como acto globalmente humano. Así pues, credibilidad puede extenderse a todo lo que el hombre percibe como auténticamente significativo para la existencia, es decir, como seriamente pensable, que merece ser tomado en consideración en cuanto válido para pensar en una vida plenamente humana. Creíble es así aquello de lo que no puede uno prescindir si desea realizar una vida humana»[465].

En este texto Fisichella pone en íntima relación lo creíble y lo significativo. Es creíble aquello que vale la pena aceptar para poder realizarse como ser humano en plenitud; es significativo aquello que se percibe como dotado de relevancia existencial. En ambos casos, se trata de poner de manifiesto la vinculación entre lenguaje y vida, entre acción comunicativa y realización existencial, ya que, si no se capta esta relación, difícilmente se llega a una aceptación personal del discurso en cuestión. En efecto, si no se descubre en el anuncio de Jesucristo el sentido último, pleno y definitivo para la realización de la existencia humana, difícilmente se llega a percibirlo como digno de ser pensado, creído e integrado en la propia vida. Conviene tener en cuenta que la credibilidad de la revelación no puede reducirse al nivel de una vaga afirmación histórica («Creo que existió un tal Jesús de Nazaret») como si fuera lo mismo que afirmar que Napoleón Bonaparte fue derrotado en la batalla de Waterloo. Al margen de la discusión acerca del mayor o menor número de pruebas históricas en uno u otro caso, se da una diferencia radical entre ambas afirmaciones en cuanto a su credibilidad. En el caso de Napoleón son suficientes las pruebas históricas, basadas en los documentos y escritos de la época, aunque no falten, entre los historiadores, discusiones sobre multitud de hechos históricos cuya verdad continúa siendo debatida. Una vez que se llega al conocimiento de la autenticidad de los hechos históricos se juzga la afirmación como digna de ser creída. Ahora bien, este tipo de credibilidad no tiene por

---

[465] FISICHELLA, R.: *La Revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca 1989. Sígueme, 178.

qué estar en relación con la realización existencial del ser humano. Puede vivirse perfectamente en plenitud al margen de la integración de esta afirmación en el entramado existencial de una persona y pueden finalizarse perfectamente todas las dimensiones del ser humano, sin que la afirmación sobre Napoleón toque ninguna de ellas. No sucede así en el caso de la credibilidad cristiana. Afirmar con coherencia que la Revelación cristiana, el anuncio de Jesucristo, es digno de fe (creíble) supone afirmar que: «realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»[466]. Ello quiere decir que, aun siendo necesarias las pruebas para avalar la autenticidad y verdad histórica del hecho cristiano, no bastan por sí mismas para que el ser humano las considere como dignas de ser creídas. Ciertamente, credibilidad quiere decir también, razonabilidad, esto es, coherencia razonable, ya que no podría ser tenido como digno de fe un anuncio irracional, absurdo y contradictorio. En esta misma línea, credibilidad designa también todo aquello a lo que una persona puede dar crédito en virtud de una serie de razones suficientes que posee para ello. Así, es creíble que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, porque, estudiando los textos del Nuevo Testamento, se puede razonablemente concluir que esta afirmación constituye la condición de posibilidad para explicar la totalidad de los datos que tales textos proporcionan. Pero esta noción de credibilidad no basta, ya que no se llega a la afirmación cristológica a través de un simple proceso de deducción racional. Es preciso ponerla en relación con la dimensión humana de apertura a lo de algún modo Absoluto, para advertir el significado de la filiación divina. Esta afirmación tiene su primera apoyatura en el carácter antropológico de apertura a lo Absoluto que es la condición de posibilidad de todo fenómeno religioso y de la posible aceptación (significación) del mismo, no como imposición ni alienación sino como intrínseca condición de posibilidad. Es preciso, además, ponerla en relación con la exigencia de una finalización humana trascendente, para poder percibir la necesidad humana de salvación, desde la cual se comprende la posibilidad de que acontezca en Jesucristo, el Hijo de Dios. En otro orden de cosas, es creíble aquello que puede acontecer en el ámbito de las realidades humanas. Por ello, es creíble la Revelación cristiana porque se cuenta con elementos suficientes para avalar la posibilidad de que ha acaecido en el citado ámbito. Con todo, aquí no se trata ahora de entrar en más detalles acerca de cuáles son y cómo se avalan estas razones suficientes que

[466] G S 22.

justifican la posibilidad histórica de la Revelación cristiana. Tampoco es éste el lugar para abordar la compleja cuestión acerca de los motivos para dar fe de la realidad de esta posibilidad, hecha carne e historia en Jesús de Nazaret. Retornando a la cuestión que aquí más interesa, podría decirse que las pruebas históricas que apoyan la historicidad y verdad de aquello que refiere el anuncio de Cristo Jesús, Revelación y Revelador del Padre, no son suficientes para que el ser humano se decida a aceptarlo como sentido último, total y definitivo de su vida. Con ello no se niega que la Revelación cristiana sea verdadera en sí misma o que la opción existencial por Cristo garantice en último término la autenticidad de la Revelación cristiana. Se pretende sostener más bien lo siguiente:

> «El hombre estará más dispuesto a decidirse por el mensaje que proviene del signo, no sólo si éste es significante pleno de la realidad que lo transciende, sino sobre todo si es significativo, esto es, capaz de dar sentido a la vida superando la etapa de la contradicción existencial» [467].

Como puede apreciarse, en este texto se distingue entre signo *significante* y signo *significativo*. Aplicado a la Revelación cristiana, podría establecerse una distinción entre la Revelación en sí misma que, en cuanto tal, es verdadera, ya que la persona de Jesús de Nazaret es el signo último y definitivo mediante el cual la persona puede llegar al conocimiento de Dios[468] («signo *significante*») y la Revelación en cuanto relacionada con la vida misma del hombre («signo *significativo*»). Desde esta distinción podría analizarse también una expresión que se oye con relativa frecuencia: «¡A mí la Misa no me dice nada!». Quienes la pronuncian no niegan, al menos explícitamente, que quizás la Misa tenga un valor en sí misma (signo *significante*), pero con esta expresión dan a entender que no perciben el sentido y el valor existencial (signo *significativo*) de la palabra litúrgica, que es, por supuesto, acción comunicativa.

---

[467] FISICHELLA, R.: *La revelación. evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental. op.cit.*, 204.

[468] Esta afirmación se funda en la pretensión central del cristianismo, que siempre ha sostenido que Jesucristo es el único Salvador. Esto es así, sea que el hombre lo acepte en su vida, sea que éste lo rechace pues «uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (Cfr. 1 Tim 2, 5).

Por tanto, aunque ningún ser humano llegara a poner en relación con su vida el signo de Jesús de Nazaret, éste sería verdadero en sí mismo. Sin embargo, la tarea de la teología consiste precisamente en tratar de mostrar la significatividad del signo del Padre para el hombre y la mujer contemporáneos.

Al no captar el sentido de esta acción comunicativa, no llegan a una aceptación personal del anuncio cristiano como compromiso existencial a favor de Jesucristo y de su Reino:

> «Decir que el signo es significativo equivale a ponerlo en relación con la vida»[469].

El análisis de la acción comunicativa manifiesta que la vida está ya puesta en relación con el signo porque, desde el análisis de los actos lingüísticos, el lenguaje no es primariamente *representación* sino *acción,* compromiso vital con aquello que se dice. El análisis de los varios lenguajes de la fe muestra también que éstos comportan una toma de posición existencial en relación con el sentido de la vida. Los actos de habla, unidades mínimas de significación, según J. Searle son ilocucionarios y auto-implicativos, esto es, están íntimamente relacionados con la existencia humana toda vez que quien asevera, promete, pide, ordena o da gracias, se compromete intencionalmente a realizar aquello que dice. Los actos lingüísticos de este tipo, pronunciados en el ámbito de los lenguajes de la fe, suponen así una voluntad de autoimplicación en relación con el proyecto de Jesús, objeto intencional que está en la base de cada uno de los actos ilocucionarios. De este modo, a partir del análisis pragmático-lingüístico de los lenguajes de la fe se descubre que el anuncio de Jesucristo posee en sí mismo una fuerza performativa transformadora y hondamente significativa para la realización del ser humano como persona en plenitud. Este análisis exige también nuevas formas lingüísticas para afrontar el desafío que supone expresar significativamente el mensaje cristiano en la sociedad actual. Schillebeeckx reivindica esto mismo en los siguientes términos:

> «Nuevas situaciones sociopolíticas y culturales suscitan incesantemente la cuestión de un *nuevo lenguaje religioso* que dé cauce a la expresión de lo que entendemos por fe, *bajo la presión* de la propia realidad evangélica de Jesús, en las condiciones de la sociedad concreta de nuestros días en busca de un mundo más digno del hombre, libre para todos»[470].

P. Ricoeur, afrontando este desafío de la significatividad lingüística de la credibilidad ha propuesto llevar a cabo una nueva teología de la

---

[469] FISICHELLA, R.: *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental. op.cit.*, 204.

[470] SCHILLEBEECKX, E.: «La crisis del lenguaje religioso». *Concilium* 85 (1973) 2, 207-208.

palabra. En un célebre artículo[471] reclama la necesidad de incorporar en el quehacer teológico las investigaciones llevadas a cabo en el terreno de los estudios lingüísticos. Integrando críticamente los resultados de las diversas disciplinas lingüísticas, se podría llegar, según él, a construir una teología de la palabra. Esta ya existe, pero se encuentra en una dispersión tal, que impide hablar de una teología de la palabra unitaria y sistemática. En cierto modo, la teología de la palabra ha existido siempre desde el momento en que ésta consta de una serie de afirmaciones de los teólogos, fundadas en la convicción de que Dios va al encuentro de la persona en forma de palabra. Pero también puede significar la comprensión de esta palabra en cuanto que en el cristianismo se hace carne. También designa el testimonio de la primera comunidad cristiana. En ella, la palabra de la predicación aparece como lugar en el que el acontecimiento Cristo es reconocido como palabra. Finalmente, la predicación actual puede entenderse como actualización de aquella palabra primera de modo inteligible para el tiempo presente. Ante esta diversidad, P. Ricoeur reivindica una teología de la palabra de carácter sistemático y crítico:

> «Por lo mismo, la tarea de una teología de la palabra es doble: sistemática y crítica; tarea sistemática de unificar todos los campos de la teología bajo el concepto de "proceso de la palabra" (que sería, si se quiere, la constitución interna de su objeto); pero también tarea crítica... consistente en la confrontación de esta hermenéutica del "proceso de la palabra" con las distintas disciplinas que tienen algo que ver con el lenguaje. Hoy no puede cumplir la primera sin cumplir también la segunda, porque la actualización de la palabra, que es su principal preocupación, implica que la palabra en cuanto "habla" sea elevada al rango de las palabras, que se haga *palabra*»[472].

Después de pasar revista a las principales disciplinas y corrientes lingüísticas de la actualidad, P. Ricoeur estima que el análisis estructural es válido como método, no como filosofía. Con todo, resulta insuficiente ya que, según este autor, es preciso abrirse al reconocimiento de una intencionalidad hermenéutica. Por otra parte, considera que no basta una perspectiva meramente semántica pues en ésta se echa en falta la dimensión pragmática del lenguaje. Aunque este autor no usa

---

[471] Cfr. RICOEUR, P.: «Hacia una teología de la palabra. Reflexión sobre el lenguaje», en: BARTHES, R.; RICOEUR, P.; LEON-DUFOUR, X.: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid 1976, Cristiandad, 237-253.

[472] *Ibidem*, 238.

este término, lo da a entender claramente cuando alude a la necesidad de examinar una serie de estructuras en las que se muestra la dimensión performativa del lenguaje:

> «Por último, tampoco es posible examinar las estructuras lingüísticas sin tener en cuenta su relación con las otras estructuras; las que se manifiestan en las clasificaciones naturales (de plantas, de animales, de objetos usuales) y en las clasificaciones sociales: las estructuras lingüísticas está en cierta relación de homología con todas las demás estructuras, y es en esta relación de estructuras donde el lenguaje puede ser operante»[473].

En el camino hacia esta teología de la palabra unitaria, P. Ricoeur propone una síntesis metodológica entre análisis estructural y hermenéutica, entre el punto de vista sincrónico y el diacrónico, entre una fenomenología del lenguaje que concede un primado a la significación y la polisemia como centro de una semántica bíblica. Finalmente, P. Ricoeur, recogiendo las investigaciones filosóficas y lingüísticas de M. Heidegger, establece como horizonte previo en el que tiene lugar todo discurso teológico, el contexto prelingüístico de la acción del hombre en el mundo:

> «Heidegger nos obliga a tomar una decisión primaria, a salir del círculo encantado, a fin de encontrar *en el acto mismo de decir* una modalidad del ser tal que el ser pueda ser mentado. Es así como *El Ser y el Tiempo* avanza hacia un lenguaje partiendo de las experiencias decisivas y primarias que lo preceden; encontrarse en una situación, proyectarse, comprender, etc» [474].

Sorprende la coincidencia de fondo entre este texto de Ricoeur y aquello que aporta la pragmática lingúistica a la teología: el análisis del acto mismo de decir, para encontrar en él la significatividad del discurso teológico. Sin embargo, quizá le falta al gran hermeneuta una reflexión explícita acerca de estas relaciones entre pragmática lingüística y teología. Una reflexión de este tipo permite mostrar la significatividad de las tres dimensiones presentes en todo discurso teológico. Con la ayuda

---

[473] *Ibidem*, 244.

[474] *Ibidem*, 249-250. El subrayado quiere resaltar la semejanza con la teoría performativa de Austin y Searle, así como la importancia de la acción en la dicción para descubrir aquello que subyace a toda expresión lingüística: la fuerza operativa del decir algo en el mismo momento de du dicción. Las repercusiones teológicas parecen claras y coherentes con lo que se va afirmando en el presente estudio.

de Searle se ha podido caracterizar el acto del anuncio cristiano, fundamentalmente como *asertivo, directivo* y *compromisivo*. Bajo la guía de los estudios de R. Latourelle, L. Alonso Schökel y S. Pié i Ninot, podría establecerse un interesante paralelismo entre los tres tipos de ilocucionarios señalados y las tres dimensiones esenciales que estos autores, de un modo diferente, consideran a propósito de la acción comunicativa de la Revelación cristiana: dimensión **noética** *(asertiva)*, **dinámica** *(directiva)* y **personal** (*compromisiva*). S. Pié y Ninot se refiere a ellas en el contexto del Antiguo Testamento:

> «De este modo quisiéramos afrontar la visión de la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento bajo esta tridimensionalidad que abarca todo el amplio campo de la acción divina por la palabra y que podemos calificar de la siguiente forma:
>
> A. Hablando, Dios actúa (dimensión dinámica).
> B. Hablando, Dios revela (dimensión noética).
> C. Hablando, Dios se comunica (dimensión personal)»[475].

Desde otra perspectiva, L. Alonso Schökel señala las dimensiones del lenguaje de la Revelación cristiana:

> «tenemos que contar en el lenguaje inspirado con estas tres dimensiones: la dimensión de objetos o datos revelados, la dimensión del Dios personal en el acto de revelarse, la energía sobrenatural actualizada en la comunicación»[476].

Una vez más, aparecen tres aspectos característicos de todo acto lingüístico: el *contenido proposicional* («objetos o datos revelados»); el aspecto *expresivo* y *compromisivo* (*self-involvement*) por parte de Dios («el Dios personal en el acto de revelarse») y la *fuerza ilocucionaria* («energía sobrenatural actualizada en la comunicación»). El paralelismo propuesto ofrece una clave de lectura para mostrar la significatividad del lenguaje de la Revelación cristiana y constituye una valiosa aplicación de la lingüística a la teología fundamental, sobre todo, si se tiene en cuenta que no abundan los estudios dedicados a este tema[477].

---

[475] PIÉ I NINOT, S.: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelona 1972. Fac de Teología de Barcelona y Herder, 243. Este mismo planteamiento con aplicaciones incluso en el campo del Nuevo Testamento se encuentra en su artículo: «Palabra de Dios y Hermenéutica Bíblica». *Phase* 10 (1970) 125-140.

[476] ALONSO SCHOKEL, L.: *La Palabra inspirada*. Madrid 1986, Cristiandad, 122.

[477] Cfr. PIÉ I NINOT, S.: *Tratado de Teología Fundamental*. Salamanca 1989. Ed Secretariado Trinitario, 37.

El estudio del acto lingüístico muestra cómo los actos ilocucionarios de los lenguajes de la fe poseen aquellas dimensiones esenciales a todo acto de habla. De ahí se puede concluir que estos tipos de lenguajes son «significantes». Asimismo, siendo el lenguaje teológico performativo y auto-implicativo, entra en relación con el dinamismo intelectivo, volitivo y compromisivo de la existencia humana y abre una vía de acceso hacia una transcendencia comunicativa:

> «El lenguaje descubre la auto-trascendencia intencional del dinamismo de la acción humana ya que el lenguaje no se termina a sí mismo, sino que se refiere a la vida. El lenguaje aspira a actuar y a crear. El lenguaje es ya una acción incipiente y se rebasa a sí mismo en la obra y en el compromiso vital» [478].

En efecto, el dinamismo intencional de la acción comunicativa humana se finaliza de modo último, total y definitivo al orientarse hacia una palabra originaria que dé razón del plus significativo comportado en todo lenguaje de la fe. El reconocimiento que, desde el análisis de los usos lingüísticos, se viene haciendo de la significatividad de estos tipos de lenguaje, suscita la pregunta por su fundamento último. Este fundamento no puede ser reducido a un significado meramente intramundano, ya que de ser así se negaría la especificidad de los lenguajes de la fe, fenomenológicamente irreductibles a cualquier otro tipo de lenguaje. Ello es así porque, en última instancia, las intenciones comunicativas de este tipo de usos lingüísticos suponen una mayor significación en comparación con los usos normales del lenguaje ordinario. La condición última de posibilidad de esta significatividad de la Revelación no puede, pues, ser diversa de aquella que es fundamento radical de la autotrascendencia de la acción comunicativa. Así, al fundarse en la Palabra de Dios, la acción comunicativa humana alcanza su culmen dialógico:

> «Mientras que la filosofía habla de la palabra (Wort), la teología habla de la Palabra (Uberwort = "superpalabra"). Esto implica que la reflexión teológica proviene y está orientada hacia una palabra que, aunque fragmentada en las palabras humanas, las transciende y las sintetiza, hasta el punto de que no puede ser totalmente expresada por ellas»[479].

---

[478] BALTHASAR, H.U. von: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama, 112.

[479] FISICHELLA, R.: *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental. op.cit.*, 203.

Pero la última palabra la tiene la Palabra encarnada y entregada a la humanidad en la Eucaristía y en la Pasión, como afirma bellamente H.U. von Balthasar:

> «Y después de haber ejercitado durante tiempo suficiente su oficio profético, la palabra pasa a un nuevo estadio: al estadio de la eucaristía y de la pasión. San Juan llama a esto "ir hasta el fin, hasta el extremo" (eis télos). Lo que no es capaz de hacer la palabra hablada lo consigue la palabra sacrificada, que se derrama gota a gota en las palabras de la cruz y que, finalmente, se extingue del todo en el tremendo, en el inarticulado grito de la muerte, que resume todo: lo dicho, lo no dicho y lo indecible que Dios tenía que comunicarnos» [480].

[480] BALTHASAR, H.U. von: *Ensayos teológicos I. Verbum caro. op.cit.*, 112.

# Conclusión

La filosofía de la religión y la teología fundamental se han preguntado siempre por el sentido de su objeto y su estudio. Como en el pasado, también hoy hay que tener en cuenta las influencias culturales y filosóficas para poder ofrecer una sólida fundamentación a la predicación, a la catequesis, a la liturgia y a la inteligencia de la fe[481]. En este contexto se ha de considerar la filosofía del lenguaje, ya que el teólogo tiene que razonar y justificar tanto el significado de las aserciones con las que se formula, expresa y transmite la fe como el sentido de aquellas expresiones lingüísticas que usa la comunidad cristiana para celebrar, proclamar y vivir su fe[482]. La historia del pensamiento cristiano muestra que esta justificación siempre ha sido problemática, ya que el lenguaje teológico se caracteriza por la inevitable tensión entre afirmación y negación, transcendencia e inmanencia, expresión e inefabilidad. Durante muchos siglos los enunciados eran significativos para los creyentes. No se ponía en cuestión aquello que daba sentido a la existencia de los cristianos, inmersos en un *humus vital* cristiano. Hoy la situación ha cambiado, llegándose a un divorcio entre el *decir* de la confesión de fe, el *saber* teológico y el *actuar* cristiano con vistas a una transformación

---

[481] Cfr. G S 62.

[482] «En cuanto a la preparación de un correcto *auditus fidei,* la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación personal y, en particular, sobre las diversas formas y funciones del lenguaje». Cfr. JUAN PABLO II: *Fe y razón. Carta encíclica «Fides et ratio».* BAC. Madrid 1998, n. 65. Más adelante, en el n. 67 se alude a la «aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana». Cfr. n. 67. Queda abierta la tarea, propia del teólogo, de mostrar en qué consiste esta aptitud y qué formas lingüísticas permiten hablar de lo que supera toda experiencia humana.

humanizadora de la sociedad. Hoy el problema no consiste, como antaño, en conciliar la tensión entre expresión e inefabilidad sino en hacerla significativa para un ser humano que no participa ya a priori de una *Lebensform* cristiana y que, por tanto, se pregunta por el sentido de las expresiones lingüísticas que integran los lenguajes de la fe. La pragmática lingüística y, en general, la filosofía del lenguaje constituye un reto para los teólogos de cara a formular con mayor rigor el anuncio del misterio. Cuando se descuida esta tarea, la teología puede correr el peligro de caer en la ambigüedad, en la retórica, en la deformación de las expresiones de fe o en la carencia de significatividad. Por otra parte, no es posible articular un discurso sobre Dios sin recurrir a algún tipo de mediación lingüística. Y no todas ellas son igualmente válidas o aptas para expresar el Misterio del Dios inefable. Convendría, pues, discernir desde un estudio interdisciplinar filosófico y teológico cómo reformular ciertas expresiones que en determinados contextos culturales carecen de referencias significativas. Así sucede con expresiones como «pastor» o «alianza» y con no pocas de las fórmulas dogmáticas como, por ejemplo, «unión hipostática». Hay que tener también en cuenta las experiencias primigenias en el contexto comunicativo. Más de un niño, nacido y educado en un ambiente urbano, ha llegado a exclamar en su primera incursión en el mundo rural: «Mira, mamá, una vaca como la de la tele...». Para este niño el *princeps analogatum* era la vaca de la tele. Apliquemos esta anécdota al discurso religioso, teniendo bien presente que este tipo de discurso constituirá siempre una dificultad precisamente por su carácter paradójico, auto-implicativo y escandaloso. Entre los múltiples temas abordados por la *Cambridge-Oxford Philosophy*, se encuentra uno central: la significatividad del lenguaje teológico y, más ampliamente, de los lenguajes de la fe. La corriente analítica anglosajona se configura como una escuela en la que se dan cita posiciones bien diversas, no pocas veces, enfrentadas entre sí sobre todo en lo que toca a la debatida cuestión del valor cognitivo de las aserciones religiosas. El análisis semántico del lenguaje, especialmente en su versión neopositivista (Carnap, Neurath, Ayer, etc) al reducir el instrumental significativo al verificacionismo, cuestiona hondamente el sentido de tales expresaiones por su carencia de referencia fáctica. La ingeniosa parábola de Flew agudiza aún más la crisis del lenguaje religioso y mueve a los diversos analistas anglosajones a diseñar parábolas alternativas para dar cuenta del significado propio del discurso religioso (Hare, Mitchell, Hick). Pero, una vez reducida la noción de significación, incluso la de las aserciones del lenguaje religioso, a la designación descriptiva, resulta imposible responder adecuadamente al desafío de la semántica representacionista. El sentido y la verdad de los lenguajes de la fe no pueden, pues, captarse desde la óptica de una epistemología representacio-

nista. Algunos analistas anglosajones (Braithwaite, Cox, Miles, Zuurdeeg, entre otros) encerrados en los estrechos límites de la semántica representacionista, advierten la imposibilidad de incorporar el paradigma verificacionista a los enunciados teológicos y terminan por refugiarse en el tierno regazo del ámbito emotivista y neofideísta. La evolución posterior de la filosofía analítica camina hacia el ocaso del verificacionismo llegándose a reconocer la diversidad y multiplicidad de significados y la complejidad de otras funciones del lenguaje (imperativa, evocativo-simbólica, interrogativa, etc). El giro pragmático-lingüístico contribuye a la superación del primado del representacionismo. La llamada «pragmática lingüística de tercer grado» (teoría de los actos de habla), iniciada en cierto modo por el segundo Wittgenstein y desarrollada, sobre todo, por los trabajos de Strawson, Austin y Searle, se configura como una teoría performativa del lenguaje. Según esta teoría la unidad básica del lenguaje humano no es la proposición sino el acto de habla («*Speech Act*»). Hablar es siempre actuar: hacer algo (informar, pedir, prometer, etc) de maneras socialmente estipuladas adoptando un papel. En el acto de decir algo, los interlocutores ponen en juego una serie de intenciones comunicativas, de compromisos y de creencias acerca de la realidad, difícilmente verificables desde un paradigma meramente representacionista. El acto de habla tendrá más o menos éxito según coincida con la intención de quien lo realiza. La pragmática lingüística, que comenzó por estudiar los fundamentos de esta coincidencia, sus alcances, sus condiciones de posibilidad, ha ido ampliando su campo de trabajo para incluir todos los fenómenos lingüísticos relacionados con la producción e interpretación del significado en el uso de la lengua. Así estudia también la relevancia comunicativa, el alcance real de los enunciados, la relación entre las estructuras gramaticales y sus creadores-usuarios, la codificación lingüística de las relaciones interpersonales así como los principios y acuerdos de la interacción verbal. Al mostrarnos la fuerza ilocucionaria y compromisiva, presente en los actos lingüísticos, la teoría de los actos de habla ofrece un nuevo método para analizar lenguajes no estrictamente representacionistas, como es el caso de los lenguajes de la fe. La teoría performativa de Austin, como ha intuído muy bien Ladrière, pionero en la aplicación explícita de esta teoría al lenguaje litúrgico y al místico, ofrece amplias posibilidades para captar el sentido de los lenguajes de la fe, caracterizados en su conjunto por la realización de aquello que se dice proféticamente o de aquello que se anuncia en las acciones litúrgicas. Desde esta perspectiva se evidencia la fuerza operativa contenida en la Palabra de la revelación y se descubren dimensiones del acto de fe, tradicionalmente relegadas a un segundo plano en teología sistemática, como son la auto-implicativa, la operativa y la doxológica. Además, a diferencia del análisis semántico la pragmática

lingüística no adopta un tono hostil o beligerante respecto del lenguaje teológico. De ahí que pueda considerarse como un buen aliado aunque no resulte siempre fácil la aplicación de esta metodología analítica a los lenguajes de la fe. D.D. Evans es un pionero en la aplicación explícita de la teoría performativa de Austin al lenguaje bíblico sobre la creación. Asumiendo las categorías analíticas de Austin, Evans considera su utilidad, extendiéndolas al lenguaje expresivo y causal usado por la Escritura. Así, Evans caracteriza la palabra creadora como dotada de fuerza performativa. Además, la palabra del creyente que reconoce a Dios como Creador se caracteriza, al igual que la palabra creadora, por una lógica de la autoimplicación *(the logic of the self-involvement)*. No se puede poner en duda la originalidad de Evans al haber diseñado una nueva perspectiva para analizar la naturaleza específica del lenguaje bíblico. Además, este autor ha puesto de relieve el carácter operativo y compromisivo de las expresiones bíblicas. Sin embargo, su intento presupone un insostenible isomorfismo entre el lenguaje humano y el divino. No debería nunca comenzarse un análisis del lenguaje bíblico sin un previo estudio acerca del sentido y la verdad de este tipo de lenguaje. Asimismo, resultan problemáticos otros elementos de la teoría de Evans, como son la naturaleza parabólica del lenguaje expresivo y causal, su clasificación poco coherente de los performativos y el tratamiento del lenguaje sobre la creación prescindiendo de las aportaciones de la exégesis y las ciencias contemporáneas, atribuyendo ingenuamente a la locución divina formas expresivas del lenguaje bíblico humano. Teniendo en cuenta estas peculiares dificultades, comportadas en el análisis del lenguaje bíblico sobre la creación y que no han sido advertidas por Evans, es mejor partir del análisis del anuncio cristiano como un complejo acto ilocucionario. En este acto lingüístico el creyente proclama su visión del mundo como proveniente por creación del Misterio de Dios. Esta proclamación («Creo en un solo Dios, Creador de todas las cosas») que, aplicando la clasificación de Searle, es fundamentalmente un ilocucionario *asertivo* debe distinguirse del *declarativo*: «Hágase la Luz» (*Gén 1, 3*)[483]. El punto de partida para estudiar el significado específico de las expresiones lingüísticas de la fe ha de ser, en consecuencia, el uso comunicativo de los varios lenguajes de la fe. La teoría ilocucionaria de Searle proporciona una clasificación de los actos lingüísticos, más coherente y sistemática que la de Austin. Searle establece, más claramente que Austin, el criterio para distinguir las diversas acciones comunicativas: el objeto ilocucionario o intención comunicativa (*the illocutionary point*). Desde esta perspectiva, puede estudiarse el

[483] Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios». *op.cit.*, 465. nota 7.

significado y el valor cognitivo de los lenguajes de la fe, articulados básicamente en torno a una serie de actos lingüísticos estructuralmente semejantes a los analizados por Searle en su taxonomía. La principal aportación metodológica de Searle de cara al análisis de los lenguajes de la fe se cifra en su clasificación de los actos ilocucionarios y de los tipos de reglas que constituyen las condiciones para realizar con éxito los diversos actos lingüísticos. En el análisis del anuncio cristiano y de los lenguajes kerygmático y profético resultan útiles sobre todo los ilocucionarios de tipo *asertivo, directivo* y *compromisivo*. En el estudio del lenguaje litúrgico y de aquél usado por los místicos entran en juego, de modo particular, los ilocucionarios *expresivos* y *directivos*. Dentro del lenguaje litúrgico, analizando los varios actos lingüísticos de las celebraciones sacramentales, se observa la presencia relevante de los *declarativos*. Este método de análisis lingüístico puede resultar también de gran utilidad para estudiar e interpretar los textos bíblicos. Un reciente documento magisterial señala la incorporación de métodos lingüísticos nuevos a la exégesis bíblica:

> «Aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico»[484].

Según el documento citado, dentro del análisis retórico surge la «nueva retórica». En ella se alude veladamente a algo así como una fuerza performativa del lenguaje bíblico:

> «Ella investiga por qué tal uso específico del lenguaje es eficaz y llega a comunicar una convicción»[485].

Pero esta alusión se limita a una mera descripción de la capacidad persuasiva y convincente del lenguaje. En cuanto al análisis semiótico, el citado documento tiene en cuenta únicamente el aspecto semántico, estructural y lógico-discursivo del texto[486]. No se encuentra en él una referencia explícita a la teoría ilocucionaria. Es preciso, pues, asumir el análisis semiótico no sólo desde la sintaxis y la semántica sino también desde la pragmática lingüística para descubrir cuáles son las fuerzas ilocucionarias presentes en las acciones comunicativas que narran los textos

---

[484] PONTÍFICA COMISIÓN BÍBLICA: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana, 37.

[485] *Ibidem*, 38.

[486] Cfr. *Ibidem*, 42-45.

bíblicos. Ello contribuiría a comprender mejor la intención comunicativa de los autores humanos de los textos bíblicos[487]. Analizando las aserciones de Jesús, se observa que hay en ellas una peculiar fuerza ilocucionaria. Anunciando la inminencia e inmanencia del Reino de Dios, Jesús llama a la conversión y a la adhesión personal del oyente al nuevo ámbito de realidad. Jesús afirma y certifica con su vida la llegada y presencia de esta nueva realidad. La fuerza ilocucionaria de las aserciones de Pablo y de las primeras comunidades cristianas consiste en la potencia operativa contenida en el acto de la predicación kerygmática. Ella actúa en el oyente haciendo que éste se adhiera al dinamismo de una palabra cuyo plus de significación remite a un interlocutor trascendente. De este modo, la recepción del kerygma se expresa en la aserción del creyente («Creo»). A su vez, la profesión de fe, básicamente *asertiva*, conduce al cristiano hacia una autoimplicación de toda su existencia en función de aquello que afirma. El asume en la acción litúrgica la eficacia de la palabra proclamada y realiza una serie de ilocucionarios para expresar su actitud de reconocimiento del Misterio y confianza en El («pedir», «suplicar», «dar gracias», «alabar», «interrogar», etc). Ciertos creyentes, llamados «místicos» en la tradición cristiana, al referir sus experiencias de inefable relación con Dios, intentan despertar en otros el deseo de íntima comunicación con el Misterio divino. El anuncio cristiano se presenta como un conjunto de actos ilocucionarios (*asertivos, directivos, compromisivos, expresivos* y *declarativos)*, caracterizados en su globalidad por una peculiar lógica de la autoimplicación (*«the logic of the self-involvement»*). Desde ella se capta la verdad de las aserciones teológicas. En toda aserción el hablante se compromete a asumir la verdad de aquello que afirma. Este compromiso tiene que ver con la verdad de lo afirmado, ya que si el hablante no tuviera razones para aseverar lo que dice, no podría afirmarlo con coherencia. Ahora bien, las razones para sostener una aserción científica son diversas de aquellas que fundan una verdad de fe, ya que el contenido de las afirmaciones teológicas no consiste en

---

[487] «Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos». Cfr. D. V, 12. En esta investigación se ha tratado de clarificar qué pretenden comunicar (intención ilocucionaria) los autores humanos de los textos bíblicos cuando aseveran, avisan, llaman a la conversión, anuncian un suceso, interrogan, suplican, dan gracias, alaban, se lamentan, etc. Corresponde al exegeta el estudio específico de aquellas formas nativas de hablar, pensar y narrar así como de los géneros literarios, elementos fundamentales para comprender el sentido exacto de los textos bíblicos. La complejidad de la cuestión que aquí se aborda ha sido recogida por el citado documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

la representación de un estado de cosas. Consiste en el reconocimiento de un nuevo ámbito de realidad, irreductible a la facticidad intramundana y, al mismo tiempo, fundamento último de la misma así como del sentido pleno de la existencia humana. Con todo, en ambos casos hay un hablante comprometido con aquello que asevera. El compromiso de Jesús con aquello que él afirma (según el testimonio de los evangelistas) le lleva a poner en juego su existencia por defender la verdad de su anuncio hasta sus últimas consecuencias. Ello quiere decir que la referencia del anuncio cristiano no es descriptivo-empírica sino auto-implicativa. Por consiguiente, carecen de sentido tanto el ataque como la defensa de las aserciones teológicas desde el trasfondo de una epistemología de la representación. Con ello no se quiere negar el carácter *asertivo* de tales expresiones ni tampoco su valor cognitivo, sino más bien poner de relieve la necesidad de una apertura por parte del sujeto para descubrir, desde una voluntad de compromiso existencial con la Revelación, la realidad de lo significado y poder hablar con sentido de aquello que le trasciende y al mismo tiempo le interpela en la inmanencia histórica de cada día. Resulta más que evidente que tales aserciones siguen siendo verdaderas, aun cuando un gran número de personas no se dejen auto-implicar o interpelar por el Misterio de Dios y no lo reconozcan como digno de ser creído. El destinatario de la Revelación sólo puede llegar a descubrir su verdad cuando, a su vez, entra en la lógica de la autoimplicación. Siguiendo la clasificación de J. Searle cuando se pregunta acerca de las reglas comunicativas que distinguen la diversidad de los actos ilocucionarios, puede concluírse que, así como en la conversación ordinaria se cumplen las condiciones de posibilidad que justifican el sentido de los diversos actos lingüísticos («prometer, aseverar, enunciar (que), afirmar, preguntar, pedir, ordenar, dar las gracias, aconsejar, avisar, saludar, felicitar, etc.»), también en el diálogo del creyente con Dios, con los demás creyentes y con los no-creyentes, se cumplen dichas condiciones, sin olvidar las diferencias que caracterizan específicamente al lenguaje del monoteísmo cristiano. Estos elementos diferenciales deben tenerse siempre en cuenta a la hora de hablar de Dios. Los actos lingüísticos que articulan los varios lenguajes del anuncio cristiano poseen un sentido innegable no sólo para el creyente, sino en sí mismos, en cuanto que presentan una estructura formalmente semejante a la de los ilocucionarios normales del lenguaje ordinario. Son, por tanto, signos significantes. Pero, además, son también signos significativos por su estrecha relación con la finalización del dinamismo de autotranscendencia, presente en toda acción comunicativa. Los varios lenguajes de la fe están dotados de relevancia existencial por su carácter performativo y auto-implicativo. Así, estos tipos de lenguaje, al mostrar en el acto lingüístico del anuncio

de Jesucristo el sentido último, pleno y definitivo para la realización de la existencia humana, ponen en relación la significatividad lingüística del lenguaje teológico y la credibilidad de la Revelación cristiana. De este modo, la teoría de los actos lingüísticos de J. Searle, ampliando el horizonte de la significatividad lingüística al ámbito de la multiplicidad de usos en la acción comunicativa, se convierte en un poderoso aliado de la teología, siempre y cuando se tengan bien presentes los riesgos de una aplicación literal y desmesurada de los esquemas tipológicos de Searle, ya de por sí un tanto rígidos. La razón de esta cautela está en que se da siempre una discontinuidad radical entre el interlocutor divino y el humano. Conviene advertir, por ello, las limitaciones de la pragmática lingüística en su relación con la teología. Aunque se ha mostrado la utilidad de la teoría de los actos de habla para analizar algunos de los varios lenguajes de la fe, sin embargo no se ha pretendido hacer una apología de tales aportaciones metodológicas ya que, incluso la pragmática lingüística en sí misma, presenta no pocos puntos problemáticos. De todas formas, no se puede criticar la pragmática lingüística en bloque ya que a nadie se le ocurriría criticar la semántica, la lógica o la física en su conjunto. Las críticas deben dirigirse a las aplicaciones concretas realizadas por un autor u otro. Esto es lo que se ha intentado hacer en la valoración crítica realizada al final de la exposición de Austin, Evans y Searle[488]. Los riesgos de una aplicación de las categorías pragmático-lingüísticas a la teología no pueden ignorarse: un exagerado énfasis en la situación contextual,

---

[488] En este sentido han quedado expuestas en el capítulo tercero algunas de las insuficiencias y limitaciones que presentan, por ejemplo, las teorías performativas de Evans y Austin. La teoría ilocucionaria de Searle no está exenta de críticas. Una de ellas ha quedado recogida en esta investigación: aquella referida a la naturaleza de la fuerza ilocucionaria y su distinción del efecto perlocucionario. Se trata del correctivo habermasiano, asumido en este estudio. Por otra parte, Searle ha sido también criticado por su rigidez esquemática, por no haber definido la noción de «acto» lingüístico y por no haber explicitado con detalle las relaciones entre decir y hacer. Esta es la crítica que dirige A. Berrendonner, de forma exagerada y, no pocas veces, injusta contra la teoría de los actos de habla (Austin, Strawson, Ducrot, Searle). Se trata de una de las más duras críticas, lanzadas contra la pragmática lingüística. Este autor intenta mostrar que el concepto de acto ilocucionario debe abandonarse en beneficio de otras nociones más aptas para combinar los signos lingüísticos con otros objetos portadores de sentido (concepción gestual de la enunciación, metalenguaje, semiología global de la comunicación). Como era de esperar, su rechazo frontal de la pragmática lingüística le lleva a canonizar la vieja tesis representacionista, cuya insuficiencia radical ha quedado patente a lo largo de la presente investigación:

«Aquí quisiera aportar a este debate una contribución en favor de la tesis representacionalista. En efecto, me parece que esta posición presenta una cantidad de ventajas y merece que se la sostenga con fuerza». Cfr. BERRENDONNER, A.: *Elementos de pragmática lingüística. op.cit.*, 1987, 64-65.

una posible reducción al *pragmatismo*, una subordinación de la verdad revelada a la significatividad lingüística y una rígida catalogación de la multiforme variedad de los actos lingüísticos. Con ello se gana en claridad sistemática pero, tal vez, puede llegar a perderse de vista la riqueza de aspectos propios de las diversas expresiones lingüísticas. Por otra parte, la teología articula sistemáticamente la audaz pretensión de los lenguajes de la fe: expresar, mediante el dinamismo de la palabra humana, una intención comunicativa divina. Esta peculiaridad desborda cualquier tipo de regla ilocucionaria. Asimismo, muestra la centralidad de la paradoja, la inefabilidad y el silencio a la hora de hablar de Dios. En este sentido, no basta un análisis de los usos comunicativos para dar cuenta exhaustiva de aquello que propone la teología. La pragmática lingüística no ha de ser considerada como una panacea para resolver los problemas planteados a la teología por la sociedad posmoderna: la increencia, el relativismo doctrinal, la pérdida de significatividad de los discursos religiosos, la crisis de valores, etc. La teoría de Searle pretende ofrecer una metodología analítica abierta a lenguajes no representacionistas. Pero el objeto de su análisis es el lenguaje de la vida ordinaria y no específicamente el lenguaje ético o el lenguaje religioso[489] y, por tanto, se ha de evitar en todo momento el riesgo de una aplicación instrumentalizada de su teoría al servicio de la teología. Con todo, constituye una valiosa guía en la dura ascensión hacia las escarpadas cumbres del discurso religioso. Lo mismo hay que decir de las valiosas aportaciones de J. Habermas y de K.O. Apel. La teología ha de ponerse a la escucha de Habermas. Este autor reivindica un humanismo ilustrado desde un estudio en profundidad de las dimensiones de la racionalidad, comportadas en la acción comunicativa que nos llevan hacia una ética discursiva, autónoma y universal, válida para la humanidad en sus pretensiones argumentativas de justicia y solidaridad. Pero Habermas no es un teólogo. Y olvida lo que intuyeron los Horkheimer, Adorno, Benjamin: la irreductibilidad del fenómeno religioso y más en concreto de los contenidos esenciales de la tradición judeocristiana al marco racional de la acción comunicativa, presidida por el paradigma de la argumentación. La propuesta apeliana de una fundamentación última de la ética discursiva abre interesantes perspectivas. Pero ha de ser completada con una indagación metafísica que posibilite el acceso a la trascendencia desde el análisis trascendental de

---

[489] Austin alude solamente una vez a un lenguaje semejante al sacramental (pero en un contexto no sacramental: el bautizo de un barco). Cfr. AUSTIN, J. L.: «Emisiones realizativas». *op.cit.*, 417. J. Searle alude una sola vez al lenguaje de la creación al considerar la expresión: «Hágase la Luz» como un declarativo. Cfr. SEARLE, J.: «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado. op.cit.*, 465.

la inmanencia patente en el dinamismo de la acción comunicativa. Desde estas claves podría afrontarse uno de los tantos retos que tiene ante sí la filosofía de la religión y la teología fundamental[490].

Finalmente, una seria cuestión: ¿cómo hablar de Dios ante el sufrimiento humano?, ¿cómo hablar de Dios ante el desafío de la increencia y de la meteorológica inclemencia con sus huracanes y tempestades, ante el paro, la injusticia, la marginación? J.B. Metz ha llamado la atención de la teología contemporánea sobre lo que significa hablar de Dios después de Auschwitz[491]. ¿Cómo hablar del Dios de la vida cuando se asesina masiva y cruelmente? ¿Cómo hablar de Dios cuando inundaciones y terremotos ahogan la voz de víctimas inocentes? ¿Cuál ha de ser la intención fundamental del lenguaje humano: el entendimiento o el clamor? G. Gutiérrez responde en estos términos:

> «Sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los pobres, se podrá hablar desde su esperanza. Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un «discurso vacío» (Job 16, 3)[492]

Metz, en cambio, propone el silencio como enmudecimiento. Que calle la teodicea y hable el grito, la protesta y el clamor de la tierra[493]. Comprometiéndose en la construcción de una sociedad más justa y fraterna, la reflexión teológica y el anuncio del misterio se convertirán en una acción comunicativa que hace presente de modo vivo y eficaz la fuerza de la palabra de Dios. Desde un compromiso humanizador, la palabra del creyente y del teólogo será más creíble y significativa. Y sólo así su palabra manifestará plenamente la fuerza transformadora de la Palabra encarnada.

---

[490] A este reto alude el reciente documento del Magisterio sobre la relación entre la fe y la razón: «Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*... Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación». Cfr. JUAN PABLO II: *Fe y razón. op.cit.*, n. 83.

[491] Cfr. METZ, J.B.: «Teología cristiana después de Auschwitz». *Concilium* 195 (1985) 209.

[492] GUTIÉRREZ, G.: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.* Salamanca 1988. 2 ed., Sígueme, 186-187.

[493] Cfr. METZ, J.B.: *El clamor de la tierra.* Madrid 1996, Verbo Divino.

# Bibliografía básica


ACERO, J.; BUSTOS, E. y QUESADA, D.: *Introducción a la filosofía del lenguaje.* Madrid 1986, Cátedra.

ALONSO SCHOKEL, L.; ARTOLA, A.: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum».* Bilbao 1991, Universidad de Deusto-Mensajero.

APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía.* Madrid 1985, Taurus.

—, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en APEL, K.O.; DUSSEL, E.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.* México 1989, Siglo XXI.

ARANA, J.R.: «Orígenes y tareas de la pragmática», en A.A.V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano. 5.º Simposio de actualidad científica y didáctica de lengua española y literatura.* Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español «Miguel de Unamuno», 81-109.

AUSTIN, J.L.: *How to do things with words.* Oxford 1962. Clarendon Press, editado por J.O. Urmson. Segunda edición revisada en 1975. Traducción al español de CARRO, G y RABOSSI, E.: *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras.* Buenos Aires 1982. 2 ed., Paidós.

—, «Emisiones realizativas», en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado.* Madrid 1991, Tecnos-Universidad de Murcia, 415-429.

ANTISERI, D.: *Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica.* Roma 1967, Edizione Abete.

—, *La filosofia del linguaggio.* Brescia 1973, Morcelliana.

—, *El problema del lenguaje religioso.* Madrid 1976. Cristiandad.

—, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso.* Brescia 1991, Queriniana, 4 ed.

AUDI, R. y WAINWRIGTH, W. (eds.): *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion.* Ithaca 1986, Cornell University Press.

AYER, A.J.: *El positivismo lógico.* Méjico 1965, Fondo de Cultura Económica.

—, *Lenguaje, verdad y lógica.* Barcelona 1971, Martínez Roca.

AYERS, R.H. y BLACKSTONE, W. (eds.): *Religious Language and Knowledge.* Athens (Georgia) 1972, University of Georgia Press.
BALDINI, M.: *Il linguaggio dei mistici.* Brescia 1990, Queriniana. 2 ed.
BALTHASAR, H. U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro.* Madrid 1964, Guadarrama.
BANNER, M.C.: *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief.* Oxford 1990, Oxford University Press.
BENGOA, J.: «Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas». *Letras de Deusto* 38 (1987) 27-39.
—, «Concepción pragmática del lenguaje», en A.A.V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano. 5.º Simposio de actualidad científica y didáctica de lengua española y literatura.* Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español «Miguel de Unamuno», 21-39.
—, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea.* Barcelona 1992, Herder.
BERTUCELLI, M.: *Qué es la pragmática.* Barcelona 1996, Paidós.
BLANCO, D.; PÉREZ, J.A.; SÁEZ, L.: *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel.* Madrid 1994, Trotta
BOCHENSKI, J.M.: *La lógica de la religión.* Buenos Aires 1967, Paidós.
BOUILLARD, H.: *Logique de la foi.* Paris 1964, Aubier.
—, *Connaissance de Dieu.* Paris 1967, Aubier-Montagne.
—, «Le concept de révelation de Vatican I à Vatican II», en A.A.V.V.: *Révélation de Dieu et langage des hommes.* Paris 1972, Les Editions du Cerf.
BUSTOS, E.: *Filosofia contemporánea del lenguaje II (Pragmática Filosófica)* Madrid 1992, UNED
CALVELLI, F.; ADORNO, T.: *Valore e limiti del linguaggio religioso.* Bologna 1972, Dehoniane.
CAMPS, V.: *Los teólogos de la muerte de Dios.* Barcelona 1969, Nova Terra.
—, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica.* Barcelona 1976, Península.
CARNAP, R.: *Testability and Meaning.* II. New Haven 1954, Graduate Philosophy Club- Yale University.
—, *Logic and Language.* Dordrecht 1962, Reidel.
—, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en AYER, A.J. (ed.): *El positivismo lógico.* México 1965, 67-87, Fondo de Cultura Económica.
CASALE, U.: *L'avventura della fede: Saggio di teologia fondamentale.* Turín 1988.
CHABROL, C. y MARÍN, L.: *Semiótica narrativa: relatos bíblicos.* Madrid 1971, Narcea.
CONGAR, Y.: «Langage des spirituels et langages des théologiens» en IDEM: *Situation et tâches présentes de la théologie.* Paris 1967, Les Editions du Cerf, 135-158.
CONESA, F.: *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica.* Pamplona 1994, Eunsa.
CORTINA, A.: «A propósito de un libro entre las relaciones entre ciencia y religión». *Anales Valentinos* 5 (1977) 159-174.
—, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria.* Salamanca 1985. Sígueme.

CROMBIE, I.M.: The Possibility of Theological Statements en MITCHELL, B. (ed.): *Faith and Logic: Oxford Essays in Philosophical Theology*. Londres 1957, 31-83 (traducción castellana: *La posibilidad de los enunciados teológicos*, en ROMERALES, E. (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 61-99.

DAVIES, B. (ed.): *Language, Meaning and God*. Londres 1987, Geoffrey Chapman.

DAVIS, S.T.: *Logic and the Nature of God*. Londres 1983, MacMillan.

DE VAUX, R.: *Histoire ancienne d'Israel*. Paris 1971, Librairie Le Coffrie. V. Gabalda.

DÍAZ, C.: *Preguntarse por Dios es razonable (Ensayo de Teodicea)*. Madrid 1989, Encuentro.

DI CARO, A.: «Filosofia del linguaggio e linguaggio della religione», en GRASSI, P. (ed.): *Filosofia della religione. Storia e problemi*. Brescia 1988, Queriniana, 245-298.

DOU, A. (ed.): *Lenguajes científico, mítico y religioso*. Bilbao 1980, Mensajero.

DULLES, A.: *Models of Revelation*. Nueva York 1983

ENGELMANN, P.: *Letters from Wittgenstein with a Memoir*. Oxford 1967, Blackwell.

EBNETER, A.; SELVATICO, P.; GASSMANN, B. (eds.): *¿Tiene sentido todavía la fe? Cuestiones básicas sobre la Iglesia, Dios y el mundo*. Madrid 1972. Paulinas.

ESCANDELL VIDAL, M.V.: *Introducción a la pragmática*. Barcelona 1996, Ariel.

ESTRADA, J. A.: *Oración: liberación y compromiso de fe*. Santander 1986, Sal Terrae.

—, *Dios en las tradiciones filosóficas, 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid 1996. Trotta.

EVANS, D.D.: *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language With Special Reference to The Christian Use of Language About God as Creator*. Londres 1963, SCM Press

FAGHFOURY, M. (ed.): *Analytical Philosophy of Religion in Canada*. Ottawa 1982. University of Ottawa Press.

FERRÉ, F.: «Is Language about God Fraudulent?». *The Scottish Journal of Theology* 4 (1959)

—, *Language, Logic and God*. New York-Evanston-London 1961, Harper and Brothers.

—, *Basic Modern Philosophy of Religion*. Nueva York 1967, Scribner.

FISICHELLA, R.: «Lenguaje» en LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R.; PIÉ I NINOT, S (eds.): *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid 1992, 825-830.

—, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca 1989, Sígueme.

FRIES, H. (ed.): *Conceptos fundamentales de la Teología*. Madrid 1976, Cristiandad.

FLEW, A.: «Theology and Falsification», en FLEW, A.; MACINTYRE, A. (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. London 1955, 96-99 (también en MITCHELL, B (ed.): *The Philosohy of Religion*. Oxford 1971, 13-15. Traducción castellana: «Teología y falsación», en ROMERALES, E (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 47-51.

—, «Reflections on «The Reality of God». *The Journal of Religion* 48 (1968)

—, «The Falsification Response». *Religious Studies* 5 (1969) 77-79.

—, «Theology and Falsification», en DIAMOND, M.; LITZENBURG, T.V. (eds.): *The Logic of God*. Indianapolis 1975.

—, *Dios y la filosofía*. Buenos Aires 1976, El Ateneo.
—, *God: A Critical Enquiry*. La Salle (ILL) 1984, Open Court.
—, *God, Freedom and Inmortality*. Nueva York 1984, Prometheus.
FLEW, A. y MACINTYRE, A. (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres 1955, SCM Press.
GARCÍA PRADA, J.M.: «La performatividad en la articulación del sentido religioso». *Estudios Filosóficos* 38 (1989) 147-162.
GEFFRE, Cl.: *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid 1984.
GELABERT, M.: *La revelación, acontecimiento con sentido*. Madrid 1995, San Pío X.
GISEL, P.; SECRETAN, Ph.: *Analogie et Dialéctique. Essais de théologie fondamentale*. Genève 1982, Labor et Fides.
GÓMEZ CAFFARENA, J.: *La audacia de creer*. Madrid 1970, Razón y fe.
—, «Lenguaje, símbolo y verdad», en SANTIAGO, H. (ed.): *Simbolismo, sentido y realidad*. Madrid 1979, C.S.I.C.
—, *La entraña humanista del cristianismo*. Bilbao 1984, Desclée de Brouwer.
—, Razón y Dios. Madrid 1985, SM.
GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J.M. (Coords.): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*. II. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC, Madrid 1992.
GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*. Madrid 1973, Revista de Occidente.
GRABNER-HEIDER, A.: *La Biblia y nuestro lenguaje*. Barcelona 1975, Herder.
—, *Análisis lingüístico y pedagogía de la religión*. Estella 1976, Verbo Divino.
—, *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella 1976, Verbo Divino.
HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid 1987, Taurus. 2 ed.
HARE, R.H.: «Theology and Falsification», en FLEW, A.; MACINTYRE, A. (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres 1955, SCM Press, 99-103; también en MITCHELL, B. (ed.): *The Philosohy of Religion*. Londres 1971, Oxford University Press. 15-18. Traducción castellana: «Teología y falsación» en ROMERALES, E. (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 51-55)
HICK, J. (ed.): *Faith and Knowledge*. Ithaca 1957, Cornell University Press.
—, (ed.): *New essays on Religious Language*. Nueva York 1969, Oxford University Press.
HILMY, S.S.: *The latter Wittgenstein*. Oxford 1987, Blackwell.
HINTIKKA, M.B.: *Investigating Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell.
HOFFMANN, R.: «Logic, Meaning and Mystical Intuition». *Philosophical Studies* XI (1960)
HOFFMEISTER, H.E.M.: *Truth and Belief*. Dordrecht 1990, Reidel.
HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief*. Londres 1968, Royal Institute of Philosophy Lectures.
—, *Talk of God*. Londres 1969. Royal Institute of Philosophy Lectures.
—, *A Philosophical Approach to Religion*. Londres 1974, MacMillan
—, *Wittgenstein and Religious Belief*. Londres 1975, MacMillan.

JEFFNER, A.: *The Study of Religious Language*. Londres 1974, SCM Press.
—, *Butler and Hume on Religion. A comparative analysis*. Estocolmo 1966, Diakonistyrelsens bokforlag.
JUAN PABLO II: *Fides et ratio*. Madrid 1998. BAC.
KASPER, W.: *Dogma y palabra de Dios*. Santander 1968, Sal Terrae.
—, *Fe e historia*. Salamanca 1974, Sígueme.
—, *Introducción a la fe*. Salamanca 1989. 3 ed., Sígueme.
—, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca 1990. 3 ed., Sígueme.
KEIGHTLEY, A.: *Wittgenstein, Grammar and God*. Londres 1976, SCM Press.
KERR, F.: *Theology after Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell.
KUNG, H.: ¿Existe Dios? Madrid 1979, Cristiandad.
LADRIÈRE, J.: *El reto de la racionalidad*. Salamanca 1978, Sígueme.
—, *L'articulation du sens I: Discours scientifique et parole de foi*. Paris 1984, Les Editions du Cerf.
—, *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*. Paris 1984, Les Editions du Cerf.
LATOURELLE, R.; O'COLLINS, G.: *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*. Salamanca 1982, Sígueme.
LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R.; PIÉ I NINOT, S. (eds.): *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid 1992, Paulinas: «Credibilidad» 205-224; «Destinatario de la fe» 1448-1453; «Experiencia» 468-471; «Lenguaje 818-830; «Razón-fe» 1100-1106; «Revelación» 1238-1287.
LEVINSON, S.: *Pragmática*. Barcelona 1989, Teide.
MARDONES, J.M.: *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona-México 1998. Antrhopos-Universidad Iberoamericana.
MARTÍN VELASCO, J.: *Fenomenología de la religión*. Madrid 1987, Cristiandad.
—, «Espiritualidad y mística» en FRAIJO, M.; MASIA, J. (eds.): *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid 1995, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 389-412.
MANANZAN. M.J.: *The Language-Game of Confessing One's Belief*. Tubinga 1974, Max Niemeyer.
MCQUARRIE, J.: *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca 1976, Sígueme.
METZ, J.B.: *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca 1982, Sígueme.
METZ, J. B.; MOLTMANN, J.; OELMULLER, W. (eds.): *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*. Salamanca 1973, Sígueme.
MICHELETTI, M.: *Il problema teologico nella filosofia analitica*. 2 vol. Padova 1971-1972.
—, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*. Perugia 1988, Benucci.
MITCHELL, B (ed.): *Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology*. Londres 1957, Oxford University Press.
—, *The Philosophy of Religion*. Londres 1971, Oxford University Press.
MOLARI, C.: *La fede e il suo linguaggio. Assisi 1972, Cittadella*.

MOLTMANN, J.: *El Dios crucificado*. Salamanca 1977. 2 ed., Sígueme.
—, *La Iglesia, fuerza del espíritu*. Salamanca 1978, Sígueme.
—, *Trinidad y reino de Dios*. Salamanca 1986. 2 ed., Sígueme.
—, *Teología de la esperanza*. Salamanca 1989. 5 ed., Sígueme.
MONDIN, B.: *Cómo hablar de Dios hoy*. Madrid 1979, Paulinas.
—, *Parlare di Dio*. Brescia 1984, La Scuola.
NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Oxford 1985, Clarendon Press.
PANNENBERG, W.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca 1976, Sígueme.
—, *Teología sistemática*. Madrid 1992, Universidad Pontificia Comillas.
—, *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa.
—, *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca 1993, Sígueme.
PASTOR, F.: *La lógica de lo inefable*. Roma 1986, Editrice Pontificia Università Gregoriana.
PIÉ I NINOT, S.: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelona 1972, Facultad de Teología de Barcelona, sección San Paciano-Herder.
—, *Tratado de Teología fundamental*. Salamanca 1991. Secretariado Trinitario. 2 ed.
PIKAZA, X.: *Para vivir la oración cristiana*. Estella 1989, Verbo Divino.
PONTÍFICA COMISIÓN BÍBLICA: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana.
PRADES, J.L.; SANFÉLIX, V.: *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Madrid 1990, Cincel.
RAMSEY, I.T. (ed.): *Words about God*. Londres 1971, SCM Press.
RAHNER, K.: *Oyente de la palabra*. Barcelona 1967, Herder.
RAHNER, K; RATZINGER, J. (eds.): *Revelación y tradición*. Barcelona 1970, Herder.
REYES, G.: *La pragmática lingüística*. Barcelona 1990, Montesinos.
RICOEUR, P.: *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires 1978. Asociación Editorial La Aurora (Megápolis).
RICOEUR, P.; JUENGEL, E.: *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia 1985. 2 ed., Queriniana.
ROMERALES, E. (ed.): «Corrientes principales en la filosofía analítica de la religión». *Anuario del Departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid* 5 (1988-1989) 253-279.
—, «Filosofía analítica de la religión». *Isegoría* 3 (1991) 147-159.
—, *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC.
SÁDABA, J.: *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Barcelona 1977, Ariel.
—, *Filosofía, lógica, religión*. Salamanca 1978, Sígueme.
SÁEZ, L.: *La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel*. Universidad de Granada 1995.
SÁNCHEZ DE ZAVALA, V.: *Hacia una epistemología del lenguaje*. Madrid 1972, Alianza Universidad.
—, *Indagaciones praxiológicas*. Madrid 1973, Siglo XXI.
SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* (Textus leoninus). Roma 1950, Marietti.Edición bilingüe: Madrid 1947-1960, BAC.
—, *Expositio in Dionisyum «De divinis nominibus»*. Turín-Roma 1950, Marietti.

—, *Quaestiones disputatae. De Veritate* (ed. de Spiazzi); *De Potentia* (ed.de Pession). Turín-Roma 1953, Marietti.
—, *Summa Contra Gentiles* (Textus leoninus).Turín-roma 1961, Marietti. Ed bilingüe: Madrid 1967-1968, BAC.
SCHLIEBEN-LANGE, B.: *La pragmática lingüística*. Madrid 1987, Gredos.
SCHILLEBEECKX, E.: *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca 1973, Sígueme
SEARLE, J.: «What is a speech act», en BLACK, M. (ed.): *Philosophy in America*. Ithaca 1965, Cornell University Press. Traducción al español de VALDÉS VILLANUEVA, L.: *¿Qué es un acto de habla?* Valencia 1977, Teorema. También en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos.
—, «Austin on locutionary and illocutionary acts». *Philosophical Review* 77 (1968) 405-424.
—, *Speech Acts*. Cambridge 1969, Cambridge University Press. Traducción al español de VALDÉS VILLANUEVA, L.: *Actos de habla*. Madrid 1980, Cátedra.
—, *The Philosophy of Language*. Oxford 1971, Oxford University Press.
—, «A Taxonomy of illocutionary Acts», en GUNDERSON, K. (ed.): *Language, Mind and Knowledge*. Minneapolis 1975, University of Minnesota Press. Traducción al español en VALDÉS VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos.
—, «Indirect Speech Acts». *Syntax and Semantics*. 3 (1975) 59-82.
—, «Literal meaning». *Erkenntnis* 13 (1978) 207-224.
—, *Expression and meaning: Studies in the Theory of Speech acts*. Cambridge 1981, Cambridge University Press. 2 ed.
—, *Intentionality*. Cambridge 1983, Cambridge University Press.
—, *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press 1984.
—, *Pour réiterer les différences: réponse à Derrida*. Combas 1991, Editions de l'Eclat.
—, *The rediscovery of the mind*. Cambridge.Massachussetts 1992, MIT Press.
SEARLE, J.; VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge 1985, Cambridge University Press.
SEARLE, J.; KIEFER, F.; BIERWISH, M.: *The Philosophy of Language*. Oxford 1971, Oxford University Press.
—, *Speech act Theory and Pragmatics*. Dordrecht 1980, Reidel.
SEMMELROOTH, O.: *La palabra eficaz. Para una teología de la proclamación*. San Sebastián 1967. Dinor.
SICRE, J.L.:. *Profetismo en Israel*. Estella 1992, Verbo Divino.
SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*. Oxford 1977, Clarendon Press.
—, *The Existence of God*. Oxford 1979, Clarendon Press.
—, *Faith and Reason*. Oxford 1981, Clarendon Press.
—, *Revelation. From Metaphore to Analogy*. Oxford 1991, Clarendon Press.
—, *of Language and the Principles of Symbolism*. Londres 1961, George Allen-Unwin.
TORRES QUEIRUGA, A.: *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid 1987.
URMSON, J. O.; SBISA, M. (eds.): *Austin*. Oxford University Press 1989.

VIDE, V.: *Hablar de Dios en tiempos de increencia*. Bilbao 1997, Universidad de Deusto.
WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994, Sígueme.
WELTE, B.: *¿Qué es creer?* Barcelona 1984. Herder.
WITTGENSTEIN, L.: *The Blue and Brown Books*. Oxford 1958, Blackwell.
—, *Philosophical Investigations*. Oxford 1958, Blackwell.
—, *Philosophische Bemerkungen*. Oxford 1964, Blackwell.
—, «A Lecture on Ethics». *The Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.
—, *Lectures, Conversations on Aesthethics, Psychology and Religious Belief*. Oxford 1966, Blackwell.
—, *Philosophische Grammatik*. Oxford 1969, Blackwell.
—, *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1969, Blackwell.
—, *Estética, psicoanálisis y religión*. Buenos Aires 1976, Sudamericana.
—, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza.
ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, Alianza. 4 ed.